

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА КИТАЯ

(СБОРНИК ПАМЯТИ
АКАДЕМИКА В. П. ВАСИЛЬЕВА)



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1974



DS
736
I 85

Ответственный редактор
Л. С. ВАСИЛЬЕВ

Сборник состоит из двух частей. В первой части освещаются различные стороны научной и педагогической деятельности В. П. Васильева, во второй — помещены статьи, освещающие вопросы истории и культуры Китая. В них анализируются социальная структура, идея и институты старого Китая, показывается специфика китайской цивилизации, проводится сравнение между идеологическими системами Китая и иных цивилизаций.

И 10605-002 110-73
013(01)-74

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1974.

ОТ РЕДАКЦИИ

Несмотря на то что столетидесятилетний юбилей В. П. Васильева прошел уже давно — в 1968 г., редактор, авторы и издательство все же предоставляют вниманию читателя этот сборник в качестве юбилейного. Первая часть сборника посвящена памяти акад. В. П. Васильева, сыгравшего большую роль в становлении русского востоковедения и бывшего одним из наиболее почитаемых и признанных авторитетов русского китаеведения, а также буддологии, монголоведения и ряда других отраслей востоковедения. В нее вошли некоторые доклады, прочитанные на юбилейной научной сессии, посвященной памяти В. П. Васильева и состоявшейся в 1968 г., а также ряд статей, написанных специально для предлагаемого сборника. Вторая, чисто академическая, часть состоит из работ, касающихся различных проблем истории и культуры Китая. Некоторые из них непосредственно соприкасаются со сферой научных интересов В. П. Васильева, другие выходят за ее рамки. Однако и в том и в другом случае статьи по истории и культуре Китая по существу являются итогом того гигантского пути, которое проделало за последнее столетие русское и советское китаеведение и у истоков которого вместе с Н. Я. Бичуриным стоял выдающийся русский китаевед В. П. Васильев.

Сто лет — срок немалый. И естественно, что вторая половина XX в. во многом отлична от второй половины XIX в., когда жил и работал акад. В. П. Васильев. Это сказывается и на уровне развития науки, и на направлениях научного поиска, и на методах исследования, и на многом-многом другом, вплоть до языка и стиля работ. На первый взгляд многочисленные книги, статьи, учебники, написанные В. П. Васильевым, кажутся устаревшими, особенно если принять во внимание, что во времена В. П. Васильева отечественная синология делала еще первые шаги и только становилась на ноги. Вот почему, знакомясь с научным наследием В. П. Васильева — не только опубликованным, но еще и тем, которое оста-

лось в рукописях, часто в черновом варианте, в незаконченных томах и отдельных фрагментах, — не столько обращаешь внимание на ушедшие в прошлое, давно решенные проблемы, которые в то время были достаточно актуальными и в решение которых внес свой вклад академик В. П. Васильев, сколько удивляешься тому, как много сделал этот человек, какой поистине гигантский труд вынес он на своих плечах. Нелегкой, даже драматичной была судьба В. П. Васильева. Многого он не успел и не сумел сделать. В конце жизни, устав от борьбы с невзгодами и вечной нехваткой времени и сил, он отстал от того уровня науки, которого она достигла на рубеже XIX и XX вв. Тем более это отставание заметно по сравнению с достижениями синологии в наши дни. Однако самый неверный подход — оценивать ученого и его деятельность с точки зрения того, чего он не сделал, чего не смог или не успел, и тем более с позиций достижения науки столетие спустя.

Авторы сборника отчетливо сознают, сколь велик вклад, внесенный В. П. Васильевым в отечественную науку, в организацию подготовки нового поколения ученых-синологов на Восточном факультете Петербургского университета, деканом которого он был на протяжении десятилетий. Почти все они в студенческие годы — да и позже, уже в зрелом возрасте, — обращались к книгам и статьям В. П. Васильева, читали и изучали его многочисленные труды, знакомились с написанными им учебниками и хрестоматиями, наконец, изучали китайский язык с помощью словарей, в выработке системы которых В. П. Васильев принимал деятельное участие. И сегодня они с большим удовлетворением отдают дань уважения памяти ученого, так много сделавшего для развития отечественного китаеведения, по существу положившего основу методологии научного исследования Китая, его языка, литературы, истории и культуры.

Авторы сборника считают также своим долгом поблагодарить тех, кто взял на себя труд прочитать эту книгу еще в рукописи и поделиться своими замечаниями. В первую очередь это относится к сотрудникам отдела Китая Института востоковедения АН СССР, где рукопись обсуждалась и рекомендовалась к печати.

ХРИСТИАНСТВО И КОНФУЦИАНСТВО

(опыт сравнительного социологического анализа)

Отношение идеологии к социально-экономическим условиям жизни общества рассматривается в марксистской социологической теории как отношение *«относительной самостоятельности»*. В этой формуле одинаково важны оба входящих в нее компонента.

Самостоятельность идеологии *относительна*, ибо «материальные условия жизни людей, в головах которых совершается этот мыслительный процесс, в конечном счете определяют собой его ход» [4, 313]. Общества, классы, социальные группы предъявляют к идеологии определенные требования, и соответствующие идеологии должны им удовлетворять — в противном случае они исчезают.

Но, хотя и относительно, идеологии *самостоятельны*. Это значит, во-первых, что наряду с подчинением общим законам функционирования и развития общества идеологии подчиняются и своим особым, «внутренним» законам, действующим лишь в этой специфической области. Ф. Энгельс писал: «Раз возникнув, всякая идеология развивается в связи со всей совокупностью существующих представлений, подвергая их дальнейшей переработке. Иначе она не была бы идеологией, то есть не имела бы дела с мыслями как самостоятельными сущностями, которые обладают независимым развитием и подчиняются только своим собственным законам» [4, 313]. Далее он конкретизировал эту мысль применительно к религиозной идеологии: «Раз возникнув, религия всегда сохраняет известный запас представлений, унаследованный от прежних времен, так как во всех вообще областях идеологии традиция является великой консервативной силой» [4, 315]. По сути дела, здесь Ф. Энгельсом формулируется особая закономерность развития

религиозно-догматической идеологии, которая наряду с общими социальными закономерностями детерминирует функционирование и развитие этой формы идеологии.

Во-вторых, относительная самостоятельность религиозной идеологии означает, что она не является однозначной функцией социально-экономического строя общества. Тот или иной строй общества определяет лишь основные принципы господствующей религии, многие другие черты которой детерминируются внутренними законами ее развития, особенностями этнической культуры и т. п. и по отношению к системе социальных потребностей являются альтернативными.

С принципом относительной самостоятельности религиозной идеологии, альтернативности многих ее элементов по отношению к системе потребностей данного общества, обусловленной его социально-экономическим строем, тесно связано положение об обратном влиянии идеологии на социально-экономическую сферу. Ф. Энгельс писал: «Экономическое положение — это базис, но на ход исторической борьбы также оказывают влияние... различные моменты надстройки». Среди них Ф. Энгельс упоминает «религиозные воззрения и их дальнейшее развитие в систему догм» [6, 394—395]. Ясно, что, если бы эти элементы надстройки представляли собой однозначную функцию социально-экономической сферы, говорить об их влиянии на ход истории было бы невозможно.

Но из этого вытекает, что марксистское религиозоведение должно изучать как определяющее (в конечном счете) влияние социального строя на религию, так и специфические, внутренние законы развития религий и влияние их на общество. Между тем этому второму аспекту «обратного влияния» идеологии обычно не уделяется должного внимания и специальных исследований этого процесса еще очень мало.

Одним из методов изучения имманентных законов генезиса, эволюции и функционирования религиозных идеологий, равно как и их влияния на социальную жизнь, является сравнительный анализ религий различного типа — таких, как конфуцианство и христианство. Для такого рода сопоставления этих двух идеологий есть немало веских оснований.

Обе они — целостные мировоззренческие религиозные системы, явно относящиеся к одному и тому

же структурному типу. Принципиальная типология религий была дана Ф. Энгельсом, который писал: «Все религии древности были стихийно возникшими племенными, а позднее национальными религиями» [2, 312]. Таким образом, он выделил два типа религий, которых объединяло то, что оба они были «стихийно возникшими». Этим двум типам Энгельс противопоставил «искусственные религии» [2, 306] — результат сознательного творчества, — лишённые чаще всего национальной окраски¹. И христианство, и конфуцианство относятся именно к этому последнему типу религий, которые не возникли стихийно, но явились результатом целенаправленной деятельности, творчества идеологов и не имеют жесткой связи с той этнической общностью, в рамках которой они сформировались. Подобно буддизму или исламу, они смогли стать религиями разных национальных общностей и государственных образований, т. е. «мировыми религиями», господствующими (или представленными компактным национально-религиозным меньшинством) в ряде обществ.

Наконец, для нашего анализа очень важно, что христианство и конфуцианство на протяжении долгих веков, даже тысячелетий, были господствующими идеологиями в рамках развитых классовых обществ. И именно в качестве таковых они оказывали свое огромное духовное воздействие на культуру, быт, традиции, формы мышления, стереотипы поведения — словом, на весь образ жизни соответствующих обществ и народов. В этом смысле эти религии длительное время были духовной основой европейской и китайской цивилизаций.

Обстоятельства возникновения христианства и конфуцианства

Развитые религиозные системы — «исторические» (и тем более «мировые»²) религии возникали как ответ на

¹ Термина, который характеризовал бы религии третьего типа, Ф. Энгельс не предложил. Для обозначения этого типа религий авторы будут употреблять термины «исторические религии» или «религии основателя».

² Понятие «мировые религии» несколько уже, чем «исторические». Мировыми могут стать только «исторические», т. е. религии третьего типа, каждая из которых в претензии и потенции — обще-

определенные общественные потребности³. Религии этого типа могли появиться лишь в условиях разложения первобытнообщинного строя или на разных этапах развития классового общества, когда личность уже выделилась из массы общинников, освободилась от оков общинной традиционности, и примитивные формы религии уже не могли ни дать ответа на мировоззренческие вопросы, ни выполнить свои социальные функции. При этом наиболее благоприятной обстановкой для их возникновения является обстановка кризиса — социального и духовного, — выход из которого они указывают.

В такого рода обстановке возникли, в частности, христианство и конфуцианство. Начнем с первого из этих учений⁴. Согласно евангельской традиции, годы жизни Иисуса, легендарного основателя христианства, — 1—33 гг. н. э.⁵

Место его проповеди — Палестина. Иудейское общество того времени — общество, насчитывающее уже около тысячи лет письменной истории и имеющее очень развитую религию, структурно близкую к «исторической». В основе иудаизма лежало представление о едином персонифицированном божестве — Иегове, творце мира и человека, избравшем среди всех народов народ израильский и давшем ему через Моисея знание о себе и «закон» (этический и ритуальный), по которому следовало жить. Всю свою историю иудеи рассматривали как путь нарушений «закона», вызывавших наказания Иеговы (покорения иноплемениками, пленения), и возвращений к «закону», за которыми следовали награды

человеческая. Не всем им, естественно, удастся стать мировыми. «Мировые» — это «религии основателя», которым удалось получить широкое распространение.

³ Ф. Энгельс писал: «Религии создаются людьми, которые сами ощущают потребность в ней и понимают религиозные потребности масс» [2, 308].

⁴ Следует особо подчеркнуть, что мы здесь говорим именно об обстоятельствах возникновения христианства и конфуцианства. Распространение христианства происходило, как известно, в иной, греко-римской среде и при иных обстоятельствах.

⁵ Не вступая в дискуссию с представителями мифологической школы, авторы ограничиваются выражением своего согласия с позицией исторической школы, на которой стоит в настоящее время большинство советских историков раннего христианства. Как убедительно показал А. П. Каждан, сторонником мифологической школы не был и Ф. Энгельс [см. 10].

Иеговы. Громадную роль в развитии иудаизма играли пророки, воспринимавшиеся как люди, устами которых Иегова учил народ не отступать от «закона» и предостерегал от прозящих в результате этих отступлений бедствий.

Основная антиномия иудаизма заключалась в парадоксальном противоречии между провозглашением Иеговы единым и единственным богом для всего мира и тем, что он был божеством лишь одного маленького народа. Из этой антиномии было два выхода.

Первый выход заключался в курсе на экспансию — Израиль овладеет всем миром и тем самым бог всего мира действительно станет почитаемым всем человечеством. Эта мысль находила образное выражение в представлении о грядущем мессии — избранном среди израильтян (или даже посланном с Неба) вожде, который вступит в битву с языческим миром и покорит его с помощью Иеговы. Идея мессии вызывала поток образов грядущей битвы и грядущего царства.

Второй выход заключался в перенесении центра тяжести с отношения «бог—народ» на отношение «бог — личность», т. е. в разрыве национальной ограниченности иудаизма. Бог выбирает при этом не народ, а лучших людей вне зависимости от их происхождения — лучших потому, что они уверовали в него. Эта идея уже пробивала себе дорогу в рамках иудаизма. Этому способствовала, в частности, трансформация проблемы вознаграждения праведника.

Идея личной праведности и избранности существовала в иудаизме издавна, причем вначале награда за праведность мыслилась в виде богатства и потомства. При слабой еще социальной дифференциации этот взгляд на вознаграждение праведника легко уживался с идеей «бог — народ», ибо богатство и потомство индивидов были тесно связаны с благосостоянием коллектива, народа в целом. По мере роста социальной дифференциации и развития древнеиудейского общества судьба индивида становилась все менее зависимой от судьбы народа в целом. Это и способствовало трансформации идеи вознаграждения праведника: возникла идея заprobного воздаяния каждому по его заслугам (рай или ад) и близкая к ней идея «страшного суда», «воскресения мертвых» и т. п. Естественно, что все это способст-

вовало переходу от отношений «бог — народ» к отношениям «бог — личность», ибо загробное воздаяние при надлежало уже индивиду (в отличие от награды народу, например в виде побед в войне).

Усилению идеи «бог — личность» способствовал рост иудейской диаспоры, ибо идее «бог — народ» соответствовали представления о «священной земле» и единственном храме, а жителям диаспоры, от которых Палестина была далека, естественно, не хотелось, чтобы и бог был далеко. Сложным отражением этой борьбы разных идей явилось представление о мессии, которого не узнают (кроме немногих праведников) и даже преследуют и убивают (это представление легло впоследствии в основу теологической интерпретации жизни Иисуса).

В начале I в. различные противоречия иудаизма как бы «вышли наружу», чему способствовало подчинение Иудеи Риму, выявившее несоответствие огромных претензий иудаизма и политической реальности; обстановка в стране крайне накалилась. Стали появляться многочисленные эсхатологически ориентированные секты (эссены, «кумраниты», иоанниты и др.) со своими пророками и даже «мессиями». Все ждали божественного вмешательства в ход истории. Светская власть династии Ирода ничего не могла поделать с растущей анархией и идейным разбродом. Да и каким авторитетом могла пользоваться эта не чисто еврейская и не Давидова династия, когда все ожидали, что вот-вот восстанет истинный царь Израиля и всего мира!?

Кризис иудейского общества и иудаизма привел в конечном счете к тому, что вначале был избран первый путь его решения — путь войны с римской военной машиной. Это привело к трем восстаниям, трем разгромам, гибели храма, новому рассеянию евреев и в конечном счете к появлению новой формы иудаизма — талмудического иудаизма. И только небольшая часть евреев-сектантов избрала второй путь, второй выход из кризиса. Но зато этот путь и привел, правда уже в иных конкретных условиях, на иной, греко-римской (а не иудейской) основе, к возникновению новой «мировой религии» — христианства⁶.

⁶ Более подробное исследование самого процесса оформления христианства на греко-римской основе в рамках Римской империи, хорошо изученного специалистами и получившего исчерпывающие

Обратимся теперь к Китаю эпохи Чжоу, когда на основе древнекитайских религиозно-этических представлений и верований в условиях серьезного кризиса социально-экономической и политической структуры закладывались основы конфуцианства. В отличие от иудаизма религия чжоуского Китая типологически была ближе к древнеегипетской, вавилонской, греческой и тому подобным «народным», «национальным» политеистическим религиям. Однако в отличие от всех этих древневосточных и античных религий она имела ряд весьма важных особенностей.

Прежде всего, в древнем Китае не получил развития пантеон антропоморфных богов, которые в других древних религиях персонифицировали то или иное явление природы, ту или иную божественную силу. Древние китайцы, как иньцы, так и пришедшие им на смену чжоусцы, видели в своих божествах и духах прежде всего абстрактную и безличную силу — будь то такие значительные божественные объекты, как Небо и Земля, которым приносились торжественные жертвы по всей стране, или более мелкие многочисленные духи локального характера, оказывавшиеся предметом культа лишь небольшой группы местных жителей.

Есть основания полагать — об этом, в частности, свидетельствуют мотивы росписи на сосудах неолита и орнамент на иньской бронзе, — что в глубокой древности и в Китае существовала практика антропо- и зооморфных изображений божеств. Однако эта практика уже в Инь (вторая половина II тыс. до н. э.) стала сходить на нет⁷, а к эпохе Чжоу (XI—III вв. до н. э.) исчезла совершенно. Здесь есть определенное сходство с иудаизмом, в практике которого изображения божества также были запрещены, что было результатом преодоления антропоморфности, перехода на более высокую стадию развития представлений о боге. Однако иудейский Иегова даже при отсутствии изображения не переставал

оценки в ряде работ К. Маркса и Ф. Энгельса, не является задачей данной работы.

⁷ Иньские тексты, много внимания уделяющие культам, жертвоприношениям и ритуалам, не содержат сведений о существовании изображений божеств. Можно лишь предполагать, что на ритуальных бронзах в виде маски *тао-те* был запечатлен облик верховного божества Шанди.

быть личностью. В иньско-чжоуском Китае процесс шел несколько иначе.

Великое божество-первопредок Шанди рассматривался почитавшими его иньцами не столько в качестве верховного и мистически непостижимого божества, сколько в виде первопредка-патрона, тотемного покровителя. Это незаметное на первый взгляд смещение акцента сыграло огромную роль в истории китайской культуры и привело со временем к чудовищному гипертрофированию известного многим древним народам культа предков, ставшего в рамках конфуцианства едва ли не основой основ религиозных представлений китайцев. Показательно, что, когда в начале Чжоу культ Шанди фактически раздвоился, разделился на культ более близких и конкретных предков и культ верховного божества, последний довольно быстро слился с культом Неба.

Слияние Шанди с Небом как раз и привело к усилению и укреплению традиционного восприятия верховного божества в качестве абстрактной регулирующей и контролирующей силы, которая не была персоной, не олицетворялась зоо- или антропоморфными обликами, но находила свое графическое или схематическое отражение лишь в системе абстрактных символов.

Безличный характер божеств и культов обусловил слабое развитие мифологии и отсутствие эмоционального, страстного, личного отношения к божеству, индивидуальной связи типа «бог — личность». И это вполне естественно. Абстракции не могут вызывать у верующего священного трепета, мистической дрожи, с которыми бывали знакомы молящиеся в храмах Зевса или Озириса, Иеговы или Христа. Небо — воплощение истины, мудрости, справедливости, порядка, но оно холодно и равнодушно. Его следует почитать, перед его волей необходимо преклоняться, но его нельзя полюбить... Вот почему в чжоуском Китае на первое место вышли требования религиозного долга, практика моральных обязательств, глубокого и прежде всего рационального, а не эмоционального осознания необходимости и неотвратимости соблюдения нормы.

Отсутствие персонифицированных богов и абстрактный характер важнейших культов привели к тому, что в иньско-чжоуском Китае так и не возникла особая группа, или каста, жрецов, столь характерная для боль-

шинства религиозных систем в развитых обществах античности и древнего Востока. Даже в древнем Египте, где ситуация в этом смысле была близка к древнекитайской хотя бы потому, что там жрецы всегда были одновременно и чиновниками государственного аппарата, слугами фараона, — даже там жрецы-чиновники были прежде всего жрецами (причем жрецами определенного бога и храма) и лишь во вторую очередь — чиновниками. В чжоуском Китае эти две важнейшие функции тоже были сплетены, слиты воедино. Отправление культов находилось в руках правителей и чиновников, причем исполнение ритуалов воспринималось как важнейший элемент всей системы управления. И тем не менее все эти официальные лица были прежде всего чиновниками и лишь во вторую очередь — жрецами. Даже в тех нередких случаях, когда функции того или иного из них были главным образом или исключительно ритуальными (готовить жертвоприношения, следить за сохранностью ритуальной утвари и т. п.), они не были членами какой-нибудь жреческой касты или корпорации. Они были чиновниками, в чью обязанность входило выполнение жреческих функций.

Таким образом, еще задолго до Конфуция древнекитайская религия приобрела свой специфический морально-ритуалистический, рационалистический характер [9, гл. 1]. В чжоуском Китае возник весьма своеобразный пантеон религиозно-философских абстракций и безличных духов, во главе которых стояло Небо — верховный регулятор космического и социального порядка.

В эпоху Конфуция (551—479 гг. до н. э.) чжоуский Китай переживал серьезный кризис. Распад родовой общины, рост имущественной дифференциации и разложение традиционных норм родовой морали порождали острые противоречия, которые усиливались и углублялись междоусобной политической борьбой. При этом, однако, в плане этническом, культурном и религиозном чжоуский Китай, несмотря на политическую раздробленность, все более становился единым целым. Чжоуский правитель — ван, несмотря на потерю им власти и престижа, по-прежнему считался главой государства и культа, был единственным, кто имел право приносить жертвы Небу, владел «мандатом Неба». Понятно, что в этих условиях идея политического единства страны носилась в

воздухе, считалась заветной целью. И, хотя со времен Конфуция до той поры, когда это объединение стало свершившимся фактом, прошло свыше двух веков (причем оно было совершено не под знаменем Конфуция, а в основном усилиями наиболее активных противников конфуцианства — легистов), именно учению Конфуция суждено было сыграть роль доктрины, которая затем на многие века сцементировала политическое и культурное единство Китая.

Итак, и христианство, и конфуцианство равно возникли в обстановке серьезного кризиса, в условиях разрушения традиционных систем ценностей, как попытки найти выход из кризиса. Однако и характер кризиса, и иные условия сложения обеих доктрин были весьма различными. Китай был политически раздроблен, но независим, Иудея едина — но под властью Рима, который и оказался центром формирования христианства. Различными были религиозные представления, предшествовавшие истокам конфуцианства и христианства. Разные проблемы стояли перед обществами, в которых складывались эти идеологии. Все это, естественно, предопределило и различия в самих учениях, даже столь явственно ощутимое несходство личностей основателей обоих учений.

Иисус и Конфуций

И конфуцианство, и христианство центрированы вокруг личности основателя. Обе доктрины носят имя основателя, базируются на его идеях и считают его высшим авторитетом. Однако философско-теологическое осмысление личности основателя в них неодинаково.

Иисус сам себя считал если не богом, то избранным богом. После его смерти ученики стали считать его спасителем, «сыном божьим», посланным с неба. Другими словами, при всей первоначальной неопределенности его теологического статуса последний был очень высок, и впоследствии это нашло свое отражение в четкой христологической доктрине троицы, в рамках которой считалось, что в образе человека-Иисуса воплощался бог-сын,

Конфуций сам себя считал не более чем человеком. И впоследствии, хотя и возник культ Конфуция и ритуал поклонения ему (что в Китае, привыкшем к культу предков, т. е. душ умерших, не означало повышения его теологического статуса), он так и остался величайшим и мудрейшим, но человеком. Однако как источник непререкаемой абсолютной истины Конфуций был ничуть не менее значим, чем обожествленный Иисус.

В обоих случаях речь идет, таким образом, о харизматических личностях, учение которых, как это обычно для религий третьего типа, возникало не эволюционным (что характерно для религий племенных, или «народных», национальных), а революционным путем, как учение, ломающее или, во всяком случае, сильно меняющее традицию, вносящее в нее новый смысл. При этом существенно, что, будучи учениями религиозными, т. е. претендующими на абсолютное знание и истину, стремящимися дать смысл и цель жизни человека и существованию мира, эти учения апеллируют не столько к логике, сколько к вере (что особенно характерно для более «чистой» религии — для христианства). Но внушать людям веру в учение новое, еще не господствующее, веру, которая не приносит еще никаких социальных преимуществ и даже обещает подчас неприятности, может лишь личность, пользующаяся колоссальным харизматическим авторитетом, способная внушить другим, что ее устами говорит абсолютная истина.

Именно такими личностями были Иисус и Конфуций — при всем том, что они были очень непохожими друг на друга. Впрочем, несходство их весьма легко объяснимо: различные социальные условия и разные задачи выдвигают на передний план разные типы личностей. Иисус глубоко убежден в своей богоизбранности. У него бывают экстатические состояния, и он, очевидно, был уверен в наличии прямого личного контакта с богом (ему бывали видения, слышались голоса и т. п.)⁸.

Конфуций — человек совершенно иного типа. Презвый, практичный, рационалистически и логически мыслящий, чуждый мистике и суевериям. Никогда никаких видений не имел и не ссыался на них в подтверждение

⁸ Такой тип личности К. Юнг определяет как «интровертивно-интуитивный» [15, 83—84].

своей правоты. Мистические откровения он заменял ссылками на традиции и установления легендарных мудрецов древности, авторитет которых играл в его концепции роль «слова божьего». Происходя из зашудалых аристократов, он вначале пытался сделать административно-политическую карьеру, но не преуспел в этом. Зато он достиг большой популярности как педагог, и многие его ученики сделали карьеру чиновника. Конфуций был человеком долга и высокой морали, воспевал гуманность и стремление к знаниям, к постижению истины. Короче, в этом социальном мыслителе, философе и реформаторе было очень мало от пророка, мессии, основателя религии. И тем не менее он оказался в конечном счете именно основателем идеологии, игравшей в императорском Китае (на протяжении свыше двух тысяч лет) роль религии.

Очень непохожий на Иисуса, во многом прямо противоположный ему и живший в совершенно иных условиях, Конфуций, естественно, явился основателем учения, резко отличного от христианства. Но наряду с отличиями между этими учениями было, как это ни парадоксально, и немало общего.

Учение Иисуса и учение Конфуция

Ф. Энгельс правильно отмечает, что «всякое религиозное движение» является «*формальной реакцией*, мнимым возвратом к старому, к простому» [7, 210]. И учение Конфуция, и учение Иисуса возникают не на пустом месте, причем, хотя они положили начало новым религиям, сами они являются скорее переработкой, переосмыслением традиции, чем критикой ее. Иисус, хотя он и был склонен противопоставлять себя прошлому, — что связано все с теми же особенностями иудаизма (бог вновь и вновь говорит через пророков) и с эсхатологизмом (время Иисуса мыслится им как последнее), — все же не отбрасывает «закон» и не критикует его, а скорее духовно переосмысливает. Все то, что мы говорили об иудаизме — наличие единого личного духовного бога, избрание им Израиля, его постоянное вмешательство в ход истории и т. д., — все это было для Иисуса несомненной истиной. Что же он проповедовал? К сожалению,

восстановить точно содержание проповеди Иисуса по евангелиям, представляющим собой довольно позднюю запись устной традиции его изречений, во многом, очевидно, искаженных, очень трудно. Тем не менее основное ясно.

Его проповедь заключалась в утверждении об очень скором вмешательстве бога в ход истории и устройении им своего царствия; в призыве в связи с этим к покаянию и исправлению; в учении о том, что важно не формальное соблюдение моральных и обрядовых правил закона Моисеева, а бесконечная любовь к богу и к людям; в учении о том, что истинная ценность человека для бога весьма отлична от его ценности в глазах людей. Ценность человека — не в богатстве и знатности, не в формальной нравственности и религиозности, не в знании, не в уме, а лишь в той же любви к богу. (Однако признание ценности принадлежности к «избранному народу» в какой-то степени в его учении сохраняется.)

Неясно, считал ли себя Иисус мессией, полагал ли он, что сам положит начало «царствию небесному», каким он представлял это «царствие». По этим вопросам давно уже ведутся споры, но мы вряд ли когда-нибудь получим на них убедительный ответ.

Но, говоря об учении Иисуса, мы должны иметь в виду, что само по себе оно (если допустить, что Иисус мессией себя не считал) создать принципиально новую религию не могло. Все те пункты учения Иисуса, которые мы можем вычленить, — прямое выражение некоторых духовных тенденций современного ему иудаизма. Это учение было еще «внутри» иудаизма. Толчком к созданию новой религии (сначала в виде маленькой секты) явилось, видимо, другое — впечатление и осмысление учениками Иисуса его смерти на кресте и возникновение представления о его телесном воскрешении.

Именно вера в телесное воскрешение Иисуса создала религиозное учение, принципиально отличное от иудаизма. Произошло как бы наложение «факта» воскрешения на уже существовавшие смутные представления о «страдающем», неузнанном и преследуемом мессии, которые вдруг стали яркими и отчетливыми. Одним словом, «исполнились пророчества». Вера в воскрешение

породила веру в мессианство Иисуса, которое, как теперь было ясно, оказалось связанным не с политическим преобразованием, а с каким-то иным, более таинственным и духовным. Создалось представление, что он, невинный, пострадал за всех виновных и искупил грехи человечества, что вера в Иисуса отныне дает человеку ранее закрытую перед ним возможность обрести личное спасение — после смерти попасть в рай, а после воскресения мертвых пребывать в царстве Христовом. Возникла идея о том, что Иисус скоро придет второй раз и уже «во славе».

Одним из последователей Иисуса, апостолом Павлом, из учения о связи веры в Иисуса и спасения были сделаны далеко идущие выводы. Как Иисус лишь «переосмысляет» иудаизм, так Павел лишь «переосмысляет» учение Иисуса «в свете» его «воскресения». Но эти два последовательных переосмысления приводят к учению, которое уже не было «внутри» иудаизма, а стало чем-то принципиально новым. В духе Иисуса, но гораздо жестче и последовательней Павел противопоставил любовь и веру всему остальному — не только формальному соблюдению «закона», но и «закону» вообще. Он отвергает обязательность для христианина соблюдения иудейской обрядности, что открыло двери новой религии для неевреев. Идея отношения «бог — личность» преобразовалась в идею отношения «бог — союз верующих личностей», т. е. в наднациональную церковь⁹. Со времени Павла мы можем говорить о появлении особой, новой, «исторической» религии — христианства.

Учение Конфуция было связано с предшествовавшими ему религиозными воззрениями в еще большей степени, чем проповедь Иисуса. Но если Иисусу традиция дала веру в персонифицированного бога, то Конфуцию — весьма аморфные и абстрактные представления о верховном божестве. И Конфуций не был личностью, которая могла бы развить и углубить эти представления, — для этого он был слишком рационалистичен. Поэтому по отношению к теологическим и метафизическим проблемам он занял позицию своеобразного «агностициз-

⁹ Ф. Энгельс писал, что «в христианстве впервые было выражено отрицательное равенство перед богом всех людей как грешников» [5, 636].

ма»¹⁰. Второй важный элемент воздействующей на Конфуция традиции — культ предков и связанная с ним ориентация на прошлое. И именно этот момент традиции Конфуций развил, и в этом духе он и создал свое учение.

Центральной в его учении была доктрина «выпрямления имен». «Пусть отец будет отцом, — говорил Конфуций, — сын — сыном, государь — государем, подданный — подданным» [16, 27], т. е. реальные отношения нужно сделать адекватными их сущности. Сущность же этих отношений отождествляется Конфуцием с их первоначальной формой — с тем, какими они были у предков, в глубокой древности¹¹. Ориентация на прошлое — одна из основных ориентаций Конфуция. С этим связана его любовь к истории (ему приписывается традицией составление вошедшей в конфуцианский канон хроники царства Лу — «Чунь цю»). Историзм свойствен и иудаизму, и учению Иисуса. Но здесь история — процесс, причем конечный. Это — эсхатологически ориентированный историзм. Бог раскрывается в истории, но окончательно явит себя в конце ее — в будущем. А для Конфуция вся полнота мудрости — в прошлом, и только в прошлом. Там — истинно человеческие отношения и желающие жить как люди, жить как должно, обязаны неуклонно выполнять заветы предков, все до мелочей, даже если смысл каких-либо древних обрядов непонятен. Конфуцианские культ предков и культ старших (не только родственников, но всех стариков, ибо они ближе к источнику мудрости) и логически, и психологически связаны с этой ориентацией.

Что же видел Конфуций в древности? Большую ро-

¹⁰ Вот ряд изречений Конфуция, поразительных в устах человека VI в. до н. э.: «Мы не умеем служить людям, как же можем мы служить духам?»; «Мы не знаем, что такое жизнь, как же мы можем знать, что такое смерть?!» [16, 243]. Ср. слова Иисуса: «Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут, но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляют и где воры не подкапывают и не крадут» [Матфей, VI, 19—20]; «Душа не больше ли пищи и тело одежды?» [Матфей, VI, 25].

¹¹ А вот для сравнения евангельское отношение к «предкам»: «Вы сами против себя свидетельствуете, что вы сыновья тех, которые избили пророков; дополняйте же меру отцов ваших. Змии, порождения ехидны!» [Матфей, XXIII, 31—33].

довую общину и государство, построенное по типу патриархальной семьи, где отношения государя и подданного аналогичны отношениям отца и сына. Идея государства как большой семьи, впоследствии совершенно независимо от Конфуция возникшая в мысли разных народов, впервые продумывается и разрабатывается в стройную социальную доктрину именно Конфуцием. Если государство — большая семья, то семья является истинной основой общества, а крепость семейных связей, основанная на заботе старших о младших и почтительности младших к старшим (*сяо*), — основной принцип здорового общества¹². Как в семье царствуют отношения морали и традиции, а не отношения правовые, любовь, а не борьба, так и в совершенном государстве не нужны писанные законы.

Такой строй, строй «истинно человеческий», должен быть основан на истинно человеческом — на *разуме*, а не на страсти, на культуре и самоконтроле, на сдерживании низшего — эмоциональной, аффективной стороны природы человека. Эстетизм Конфуцию был чужд, а нравственной интуиции и всему иррациональному он явно не доверял¹³. Выше же всего в человеке он ставил *знания* (именно знания, а не понимание) и чувство *долга* (*и*). Идеальной личностью, по Конфуцию, является человек, знающий и понимающий заветы предков, видящий в исполнении их свой долг и готовый всем пожертвовать ради этого долга. Это — человек, который в каждой ситуации знает, что он должен делать (как того требуют заветы предков), и всегда это сделает.

Разумное связывалось Конфуцием с *гармоничным*. Гармоничны семья, разумное общество, идеальный благородный муж (*цзюнь-цзы*), эмоции и страсти которого сдерживаются, контролируются гармонизирующим разумом. Понятно, почему Конфуций громадное значение придавал музыке. Ведь музыка — это сама гармония, она упорядочивает и гармонизирует человека.

¹² Ср. слова Иисуса: «Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее. И враги человека — домашние его. Кто любит отца или мать более, нежели меня, недостойн меня; и кто любит сына или дочь более, нежели меня, недостойн меня» [Матфей, X, 35—37].

¹³ Ср. слова Иисуса: «Блаженны нищие духом, ибо их есть царствие небесное» [Матфей, V, 3]: «Если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в царствие небесное», [Матфей, XVIII, 3].

Но, при всем недоверии к чувствам, одно чувство пронизывает все учение Конфуция, оно требуется и от цзюнь-цзы. Долг, порядок, гармония — не самоцель, а средства. Цель — счастье людей, стимул — любовь к людям. Выполнение долга (*и*) тесно связано с гуманностью (*жэнь*). *Жэнь* и *и* взаимно предполагают друг друга. Почему человек выполняет долг? Потому, что он любит людей. Как, любя людей, он может это проявить? Через выполнение долга, заветов предков. Конфуций одним из первых внес в историю человеческой мысли идею гуманизма, любви и уважения к человеку как члену организованной и упорядоченной социальной и политической общности. Хотя в его изречениях принцип разума, культуры, гуманности и мира (*вэнь*) не противопоставлялся прямо началу войны, дисгармонии и страсти (*у*), он явно отдавал предпочтение первому¹⁴.

Показательно, что долг, понимаемый конфуцианством не как самоцель, а как проявление гуманности, — отнюдь не только в нерассуждающем подчинении старшему. Нет, выполнение долга обязательно «парно» и в равной степени требуется и от отца, и от сына, и от подданного, и от государя. *И* и *жэнь* должны как бы пронизывать все отношения. Конфуций поддерживал идею *гэмин* — «передачи небесного мандата», позднее особенно развитую его последователем Мэн-цзы (IV—III вв. до н. э.), своего рода конфуцианским апостолом Павлом. Идея эта заключается в том, что Небо — высший регулятор космического и социального порядка (которое Конфуцием признавалось, хотя о сущности его он распространяться не хотел) — вручает «мандат» императору, «сыну Неба», с тем чтобы он правил в соответствии с заветами предков и установлениями древних мудрецов. Считалось, что, поскольку император владеет «мандатом», выполняет свой долг и является «отцом подданных», все жители Поднебесной обязаны ему по-

¹⁴ О «гуманизме» христианства будет идти речь ниже. Разумеется, Иисус, говоривший о любви к врагам, к войне не призывал. Но никакой гармонии — ни духовной, ни социальной — он не обещал и не предрекал. «Не думайте, что я пришел принести мир на землю; не мир я принес, но меч» [Матфей, X, 34]. Парадокс истории в том, что эта фраза, несомненно мыслившаяся аллегорически тем, кто ее произнес, исполнилась буквально. Христианство породило религиозные войны, которые не могли возникнуть под влиянием конфуцианства.

виноваться. Однако если император забывает о своих обязанностях, он теряет свои добродетели и перестает быть «отцом». Небо лишает его «мандата», передавая этот «мандат» другому. В этой ситуации долг народа — повиноваться этому другому, а недобродетельного императора свергнуть [см. 17, 86]. Эта конфуцианская идея сыграла огромную роль в истории Китая — едва ли не все мощные народные движения, в том числе и победоносные восстания, заканчивавшиеся воцарением новой крестьянской династии, и официальной историографией (задним числом), и часто самими восставшими оправдывались и оценивались именно с таких позиций.

Наконец, следует отметить еще один, крайне важный момент. Конфуций в отличие от подавляющего большинства других мыслителей стремится не только выработать достаточно стройный социальный идеал, но и воплотить его в жизнь. Именно ради этого он старательно обучал своим идеям сотни жаждущих знаний молодых и честолюбивых людей, значительная часть которых попадала затем в правящие круги. Правда, став крупными сановниками и министрами, ученики Конфуция нередко предавали забвению наказания своего учителя и действовали прагматически, что подчас вызывало негодование учителя¹⁵. Сам же Конфуций, несмотря на свои неоднократные попытки, служа правителю того или иного царства, осуществить на практике свои идеалы, так ничего и не добился. И все-таки, говоря о Конфуции, следует постоянно иметь в виду, что он был не только чистым теоретиком, но и практиком, хотя и неудачным.

Сравнение основ христианского и конфуцианского мировоззрений

Вообще структура религиозного учения не очень отличается от структуры философской системы, ибо религия, как и философия, стремится дать целостную картину мира, целостную систему ориентации личности, целостное мировоззрение. Поэтому имеет смысл сопоставить учения Иисуса и Конфуция по отдельным разде-

¹⁵ Когда один из учеников, Цю, став министром, ввел новые налоги, Конфуций, увидевший в этом нарушение принципов гуманности, заявил: «Он не мой ученик», и призвал выступить против него [16, 246].

лам, на которые естественно разбивается и по которым обычно анализируется философская доктрина¹⁶. Отличия, как мы это увидим, будут заключаться и в разном удельном весе тех или иных мировоззренческих проблем, и в различных способах их решения.

Гносеология. Согласно христианскому учению, абсолютная истина не может быть познана человеческим разумом самостоятельно. Истину о себе, мире и человеке дает людям бог, говоривший через отдельных людей (пророков), а затем раскрывший все, что может быть доступно человеку, через «сына божия», воплотившегося в человеке — Иисуса. Однако и данное через Иисуса Христа «откровение» выше простого человеческого разума. В него нужно прежде всего верить, а рациональное уяснение «откровения», как гласит церковное учение, возможно лишь через церковную иерархию — через движимых «святым духом» епископов, т. е. толкование «откровения» предполагает как бы вторичное откровение «святого духа». Но и изложенные в более или менее рациональной форме положения «откровения» все равно непостижимы человеческим разумом — их догматическое изложение сводится к четкой формулировке непредставимого, не имеющего референта или аналогий в реальной действительности. Поэтому возникает учение, согласно которому наряду с рациональным уяснением «откровения» церковью может быть и непосредственное чувственное созерцание бога, достигаемое отдельными людьми в надличном экстатическом состоянии (мистика), созерцание, содержание которого не может быть адекватно передано словами (невыразимое). Таким образом, центральным в христианской гносеологии оказывается учение об «откровении», а учения о рационально-догматическом и чувственно-мистическом постижении бога как бы вырастают из этого центрального учения.

Если сравнить с христианской гносеологией импли-

¹⁶ Эта задача осложняется, во-первых, тем, что гносеология и т. п. в учениях Иисуса и Конфуция представлены лишь имплицитно, а не в виде развернутых систем, и, во-вторых, тем, что крайне трудно отделить имплицитную философию самих основателей от позднейшего развития христианского и конфуцианского учений. Поэтому в дальнейшем сопоставлении мы будем учитывать и позднейшее развитие учений, поскольку это развитие проясняет изначально наличествующие в них тенденции.

цитную гносеологию конфуцианства, то первое, что бросается в глаза, — ее нечеткость, нелогичность. Она проистекает из того, что свои претензии на обладание абсолютной истиной конфуцианство, не знакомое ни с понятием «откровения», ни тем более со связанным с ним тезисом о превосходстве веры над знанием и рациональным постижением, ничем не обосновывает. В нем есть учение о том, что древние мудрецы владели «врожденным» полным знанием жизни, абсолютно истинными этическими и социальными учениями, которые восстановлены в своей первоизданной чистоте Конфуцием. Но это абсолютное знание древних мудрецов у Конфуция просто постулируется. С отсутствием учения об откровении и агностицизмом в вопросах онтологии связано и отсутствие учения о мистическом постижении тайн бытия. В вопросах онтологии конфуцианство занимает «агностическую» позицию. Полнота мудрости Конфуция и древних может постигаться исключительно рационально, а то, что не поддается рациональному осмыслению, так и остается непонятым, из чего, однако, никак не вытекает, что непонятные предписания не следует выполнять. По отношению к учению древних у Конфуция и по отношению к учению Конфуция у конфуцианцев на первый план выступает не требование понимания, а требование знания и выполнения.

Онтология. Онтологическая сторона мировоззрения в христианстве представлена очень полно. Основой онтологии здесь выступает учение о живом, личном и духовном боге, который «из ничего» создал мир и управляет им. Это иудейское по происхождению учение дополняется сложным, специфически христианским (но разработанным, конечно, не Иисусом, а позднейшими теологами) учением о внутренней жизни божества. Это учение о том, что бог един в трех лицах (это положение рациональному уяснению не поддается) — Отца, Сына (это лицо бога и воплотилось в человеке Иисусе) и Святого Духа. Кроме того, существует учение (восходящее к иудейской религии и учению Иисуса, но разработанное позже) об ангелах (подчиненных богу духовных существах) и сатане (отвергшем бога и восставшем на него ангеле, с деятельностью которого связывается все зло в мире). Учение о сатане вносит в онтологию христианства элемент дуализма. Из этих основных положений

на основе данных Библии и античной философии разрабатывается космологическое учение (о способах и последовательности творения, устройстве вселенной, рае и аде).

В учении Конфуция онтология, как и гносеологическая проблематика, занимает ничтожное место. Она сводится к учению о великом Небе — безличном регуляторе космического и социального порядка, учению, заимствованному у древнекитайской религии (подобно тому как учение о личном боге в христианстве — у иудаизма). Безличности Неба соответствует отсутствие учения о сотворении мира. Нет и иных вариантов космогонии, например учения об эманации. Вообще учение о Небе выступает в конфуцианстве изолированно и не развернуто в сколько-нибудь цельной и завершенной онтологии. Незавершенность конфуцианской онтологии характерна и даже, так сказать, принципиальна. Конфуций не допускает возможности постижения тайн бытия, да они и не вызывают у него особого интереса.

Антропология. Из еврейской религии христианство берет учение о том, что человек — венец творения — сотворен по образу и подобию бога (в глубокой древности эта формула отражала, очевидно, антропоморфные представления, а затем стали считать, что «образ божий» — это дух человека), что по «плану» «творения» он был предназначен стать господином всего сотворенного и ему были уготованы бессмертие и райская жизнь. Но первые люди — Адам и Ева — ослушались бога, и в результате в жизнь людей вошли смерть и страдание. Уже иудейской религии было свойственно, впоследствии усиленное в христианстве, представление о том, что для «послерайской», эмпирической жизни человека характерен антагонизм плотского и духовного¹⁷. Христианство изначально вносит в эти иудейские представления нечто принципиально новое — учение о возможности после искупления человеческого греха Иисусом Христом для верующего христианина обрести вечную жизнь: после смерти его душа будет в раю, а после «воскрешения мертвых» он телесно будет пребывать в «царствии небесном», т. е. для него восстановится состояние Адама.

¹⁷ Ф. Энгельс писал, что «представление о... противоположности между духом... и телом... получило наивысшее развитие в христианстве» [8, 496].

Впоследствии эта антропология дополняется и развивается под влиянием прежде всего античной философии. Грехопадение Адама связывается с учением об абсолютной свободе человека, имманентной его разуму. Последствия грехопадения связываются с разрушением естественного подчинения низшего высшему: ум человека должен быть подчинен богу, тогда как его тело и низшие части души (возникает учение о сложном составе души) — уму, а природа — человеку. Грехопадение разрушило это естественное подчинение, и низшее в человеке восстало на высшее. Возникает также учение о том, что и в этой, земной, жизни есть возможность частичного восстановления состояния Адама: посредством чудовищных усилий аскет может подчинить в себе низшее высшему — уму и сосредоточить ум на божь, т. е. достигнуть экстаического состояния. Это — высшее, доступное в этой, земной, жизни состояние человека.

Если сравнить с христианской антропологией конфуцианскую, то мы увидим совершенно иную картину. Для заимствованных конфуцианством древнекитайских представлений было свойственно признание дуализма человеческой природы, двух «душ» — духовной (*хунь*), материальной (*по*)¹⁸ и двух начал — мужского *ян* (с которым связывалось все светлое, ясное, символизирующее в солнце) и женского *инь* (с которым связывалось все темное, мрачное, символизирующее в луне). Но дуализм этот — не дуализм враждующих, борющихся между собой начал, который может быть преодолен лишь подчинением одного другому, а дуализм начал взаимодополняющих друг друга, противостояние которых ведет к установлению состояния гармонии. Поэтому, хотя, согласно конфуцианству, в человеке борются различные начала (высшее — разумное, моральное и социальное, истинно человеческое и низшее — эмоциональное, животное, страстное), борьба эта не мыслится такой чудовищной, как борьба аскета со страстями, а победа высшего над низшим в конфуцианстве — это гармонизация человека в пределах его эмпирического

¹⁸ У *хунь* и *по* разная посмертная судьба (*хунь* улетает на небо, *по* — остается под землей) и разные характеры (*хунь* добрее, а *по*, если ей не приносить жертвы, может озлобиться и стать злым демоном).

состояния, а не как в христианстве — в состоянии, которое хотя и мыслится истинно человеческим, состоянием Адама, но по отношению к реальному, эмпирическому человеку является нечеловеческим, сверхчеловеческим.

Аксиология. Источник ценностей и высшая ценность в христианстве — в том, что сами любовь, мудрость, истина, добро и красота есть бог. Поэтому в учении Иисуса на первом месте любовь к богу, любовь к людям для него — нечто производное и в конечном счете второстепенное. Более того, это вообще не реальная любовь к реальному, конкретному человеку, и в этом смысле едва ли верно, как это иногда было свойственно позднейшим либеральным интерпретаторам, видеть в христианстве гуманизм. Напротив, обычное эмпирическое состояние человека обьявлялось. христианством порочным и греховным, а идеал был таков, что практически достигнуть его было невозможно¹⁹. Высшее экстатическое состояние может быть состоянием часов, дня, но физиологически немыслимо как состояние жизни. Это уже не человеческое состояние. Как порочна испорченная человеческая природа, так исполнена грехов и склоняет к греху земная жизнь. При правильном отношении к ценностям этой земной жизни можно прозреть высшую ценность — бога и устремиться к нему, но, ошибочно приняв их за высшие ценности, человек уклоняется от бога. Земная жизнь — временное состояние испытания, через которое следует пройти, тогда как истинная жизнь открывается за гробом.

В отличие от Иисуса у Конфуция на первом месте была любовь к людям, причем эта любовь была активной, созидающей. Конфуцианский цзюнь-цзы — это с трудом, но все же вполне достижимый, земной идеал гармонической и всесторонне развитой личности. И этот идеал отнюдь не аскет и не святой, не «сверхчеловек». Напротив, это идеал именно человека. Ценности земной жизни, объединяемые в понятие *вэнь* — культура, признаются здесь не вторичными, а основными, высшими ценностями. Поэтому о конфуцианстве можно с гораздо большим основанием говорить как о гуманистическом

¹⁹ Поэтому аскет бежит от людей, а если он и совершает разные подвиги любви к людям, то в подвигах этих ценится прежде всего не реальная помощь людям, а его способность уничтожить в ходе этих подвигов в самом себе все плотское и греховное.

учении. В центре этого учения был именно реальный человек, во имя земного блага и счастья которого должны были действовать все, начиная от «сына Неба». Как писал в свое время Мэн-цзы, «народ — самое драгоценное, божества *шэ* и *цзи* следуют за ним, а затем уже государь» [17, 573].

Поставив в центре своего внимания земную жизнь, реальное существование человека, конфуцианство весьма сдержанно относилось к проблеме загробного существования (вспомним упоминавшуюся фразу Конфуция: «Мы не знаем, что такое жизнь, как же мы можем знать, что такое смерть?!»). Конфуцианство признавало существование бессмертной души и принесение в ее честь жертв, но, что очень характерно, это загробное существование через культ предков самым непосредственным образом оказывалось связанным с земной жизнью потомков. Поэтому и получалось, что если для христианина высшего (загробного) блаженства можно было достичь, лишь отказавшись от всего плотского, то для конфуцианца обеспечить своей душе достойную загробную жизнь — это значит создать большую и крепкую семью, обеспечить себя и своих предков потомками мужского пола, которые будут приносить тебе жертвы.

Социальное учение. Первое, что бросается в глаза, — это ничтожно малое место, уделяемое социальной проблематике в учении Иисуса, и ее громадный удельный вес в учении Конфуция (т. е. прямо противоположная картина по сравнению с ролью онтологической и гносеологической проблематики в обоих учениях). У Иисуса нет практически никакого социального учения, т. е. учения о том, каким должно быть общество и государство. И это понятно — государство, социальная жизнь относятся к земному существованию человека и, как все ценности этого мира, — ценности не самостоятельные, относительные. Иисус же учит отказываться от любой ценности ради любви к богу. «Царствие мое, — говорит Иисус, — не от мира сего». К «царствию» же «мира сего» Иисус относится безразлично, соглашаясь подчиняться ему, поскольку оно не вмешивается в отношения к богу, что выражено им в формуле: «Кесарю — кесарево, а богу — богово».

Социальное учение Конфуция мы уже излагали, и здесь отметим лишь, что оно — *квинтэссенция* конфуци-

анства. И учение это имеет не только «объясняющее» значение — оно направлено на активное претворение в жизнь тщательно выработанного социального идеала.

Философия истории. В христианстве есть идея исторического процесса, ведущего от сотворения Адама и Евы через грехопадение и «повреждение природы», через «искупление грехов» Иисусом Христом (центральный кульминационный пункт человеческой истории), наконец, через «Страшный суд» к непорочной жизни верующих в «царствии небесном». История начинается и завершается на небесах. «Закономерность», целенаправленность исторического движения создается промыслом бога в истории.

В ориентированном на прошлое конфуцианстве нет и не может быть идеи направленного вперед, к какой-то цели, исторического движения. Вся полнота мудрости, все счастье людей — в прошлом. И это не «небесное» прошлое Адама и Евы, а хотя и туманное и далекое, но реальное, земное, человеческое прошлое. Лучшее, что можно ждать от будущего, — это повторение прошлого.

Если конфуцианство и признает историческое движение, то это движение круговое, циклическое. Развитие начинается с добродетельного, верного заветам предков императора. Затем идет постепенная деградация династии, последний правитель которой обычно изображается погрязшим в пороках человеком. Параллельно отступлению династии от заветов предков идет отступление Неба от династии, завершающееся гэмин, передачей «небесного мандата», после чего цикл начинается снова ²⁰.

Итак, мы видим две мировоззренческие системы, отличающиеся как разным решением философских проблем, так и разным удельным весом той или иной философской проблематики. Христианство ориентировано на трансцендентное, конфуцианство — на земное и социальное. Можно сказать, что христианство давало более всестороннюю и цельную картину мира, но зато оно было малопрактичным и почти абстрагировалось от реальных, земных нужд. Конфуцианство же предлагало весьма практичную и реалистическую концепцию,

²⁰ В известной мере эту философию исторических циклов изложил в «Ши цзи» («Исторические записки») Сыма Цянь [подробнее о нем и его взглядах см.: [11, 54—88; 12].

непосредственным образом касавшуюся устройства жизни на земле, но зато оно не могло предложить цельной и стройной картины мира (метафизическими построениями на эту тему в Китае обычно занимались даосы и буддисты). Этим конфуцианство отличается от всех прочих религий, почему многие синологи и религиоведы и отказывались принимать его за религию. Тем не менее конфуцианство играло в истории Китая роль, во многом аналогичную роли христианства в Европе, а конфуцианские трактаты, содержащие это учение, — роль, аналогичную роли Библии.

Закономерное и случайное в процессе генезиса христианства и конфуцианства

Потребность в цельной и всеобъемлющей религиозно-идеологической системе возникает на определенном, достаточно развитом этапе раннеклассового общества — как в связи с необходимостью наиболее авторитетно объяснить (освятить) протекающие в обществе социально-экономические процессы, так и потому, что важные и интересующие людей мировоззренческие проблемы (строение мира, пределы познания, смысл жизни и т. п.) теперь уже не могут быть удовлетворены восходящей к родовому строю примитивной религией. Именно эта закономерная потребность и нашла свое отражение в появлении христианства и конфуцианства. Обе эти религиозно-идеологические системы устанавливали единство мира, мирового и этического порядка. Только в христианстве это устанавливалось через личность бога, а в конфуцианстве — через авторитет Неба с его вечными космическими и этическими законами. В обоих учениях доктрина представлялась как истина полная и абсолютная, к которой нельзя ничего прибавить и от которой ничего нельзя отнять.

Закономерным в появлении стройной мировоззренческой религиозной системы было и то, что такого рода систему формулировала личность («основатель»), чей харизматический авторитет также апеллировал в первую очередь к личностям. Это позволяло и конфуцианству (в несколько меньшей степени) и христианству стать учениями, не связанными социально-этническими рамками, способными функционировать и в качестве религии

меньшинства и в виде мировых религий. На примере и христианства, и конфуцианства все это заметно достаточно отчетливо, и в этом — то общее, что закономерно сближает обе доктрины.

Однако наряду с генеральными, общими закономерностями в процессе генезиса каждой из этих систем проявились и закономерности более частного порядка, связанные прежде всего с конкретным состоянием и потребностями социально-политических структур и культурных традиций чжоуского Китая, с одной стороны, и иудейско-римского мира — с другой. Именно эти частные закономерности обусловили, скажем, то, что в одном случае сложились предпосылки для возникновения сугубо божественно-личностной монотеистической религии с ее царством мистики и иррационального, культом религиозного чувства и неподконтрольной разуму веры, а в другом — для формирования весьма рационалистической, логически-обусловленной и абстрактной идеологии, в рамках которой на первое место вышли долг, культ нормы и строго ориентированного разума. Эти различия, естественно, накапливались постепенно: чем дальше в глубь веков мы идем, тем меньше различий и больше сходства мы наблюдаем в древнейших религиозных верованиях и представлениях первых иудеев и протокитайцев. Но ко времени Конфуция и Иисуса различия уже определились достаточно отчетливо и наложили свой отпечаток на весь дальнейший ход истории христианства и конфуцианства.

На грани закономерного и случайного в процессе генезиса обеих систем было то сугубо локальное и исторически уникальное состояние кризиса, о котором уже упоминалось и которое сыграло свою роль в качестве непосредственного толчка, ускорившего этот процесс и способствовавшего быстрейшему формированию новой религиозно-идеологической системы. Уникален не кризис сам по себе — такое случалось нередко и повсюду, уникально и неповторимо (и в этом смысле случайно) то стечение обстоятельств, которое привело к этому кризису в Китае на рубеже Чунь цю и Чжаньго или в Иудее времен царя Ирода. А ведь именно оно было важным фактором в ходе процесса генезиса системы.

Однако и это еще не все. Мы ни в коем случае не должны сбрасывать со счетов и фактора полной слу-

чайности (не забывая, естественно, о том, что в случайности тоже проявлялась закономерность). Случайна та или иная личность — начиная от Конфуция и Иисуса и кончая многочисленными персонажами евангельской драмы (Мария Магдалина, Понтий Пилат, Симон-Петр, Лазарь и др.) или фигурами учеников и последователей Конфуция. Все эти фигуры — не только символы каких-то социально-мировоззренческих типов, но и образы, живые, неповторимые характеры, приобретшие значение символов. Эти индивидуальные образы, события, слова являются неотъемлемой принадлежностью религиозной системы. Система же явилась своего рода рефлексией, связанной с омыслением этих конкретных, неповторимых, частных и случайных слов, дел, образов, личностей.

Таким образом, в процессе генезиса обеих систем сыграло свою важную роль и закономерное, и случайное, причем многое из того, что вошло в систему в ходе этого процесса в древности, сохранялось и впоследствии, когда ситуация кардинальным образом изменялась и потребности общества становились иными. Однако система оказывалась устойчивым стабильным целым (потому она и система) и не только не поддавалась быстрым изменениям, но, напротив, сама оказывала влияние на общество, нередко тормозя его развитие, ограничивая его новые и растущие потребности. Это было характерным и для христианства, и для конфуцианства.

Эволюция учений христианства и конфуцианства

Движущие силы и направление эволюции

Христианство и конфуцианство в том виде, в каком они были при жизни их создателей, очень отличаются от той окончательной, жесткой формы, которую они получают столетия спустя, превратившись в широко распространенные и официальные идеологии. Удаление содержания сложившегося учения от его первоначальной формы не может быть как угодно далеким, но все же оно бывает весьма велико.

Этот процесс ведет к созданию системы, способной удовлетворить идеологические потребности социально неоднородного общества и превратиться в официально признанную доктрину. Движущими силами этого про-

цесса являются как интересы религиозных идеологов, так и получаемая ими и их учением социальная поддержка. Стремление идеологов распространить учение, в которое они верят, естественно. Но степень распространения этого учения определяет их социальный статус. Поэтому к какой бы социальной группе идеологи вначале ни принадлежали, у них закономерно возникает свой, отличный от других членов данной группы социальный интерес, совпадающий с задачей распространения учения. Организационное оформление способствует усилению этого интереса и окончательному превращению религиозных идеологов в особый социальный слой, который при победе религии становится привилегированным слоем общества. Интересы распространения идеологии, что равно усилению их влияния, и побуждают их к чаще бессознательной, а иногда сознательной переработке идеологии в направлении приспособления ее к обслуживанию потребностей того общества, в котором эта идеология развивается.

При этом религия распространяется на разные социальные слои и в конце концов может утратить те черты, которые делали ее идеологией определенных слоев, бывших вначале ее социальной базой. Именно это и случилось как с христианством, так и с конфуцианством. Так, конфуцианство, вначале встречавшееся в штыки со стороны тех слоев администрации и бюрократии, которые имели уже в древнем Китае огромное влияние и которые вскоре встали у руля правления империи (реформаторы-легисты), с эпохи Хань стало официальной государственной идеологией именно этих социальных слоев, начавших теперь опираться в своей деятельности на принципы и нормы реформированного ими учения Конфуция. Еще более показательна в этом смысле эволюция христианства — вначале иудейская секта, оно затем превращается в религию городских низов Римской империи, а еще позже становится официальной идеологией позднерабовладельческого Рима и средневековой Европы.

Появление «писания»

Структура всякой исторической религии достаточно сложна. Центральным ее элементом является вера в то, что основатель учения обладал истиной в последней ин-

станции и поведал эту истину людям. Вторым важнейшим элементом ее — и, в частности, конфуцианства, и христианства — было «священное писание», тесно связанное с культом основателя и вытекающее из него. Почему этот элемент важен и необходим?

Пока основатель, источник абсолютной истины, жив, нет потребности в фиксации его учения, ибо на любой вопрос отвечает он сам. После же его смерти надо тщательно зафиксировать его истину, чтобы она осталась в своей первоизданной чистоте, так как устная традиция, естественно, не гарантирует точности и может способствовать искажению слов и идей основателя.

Оформление «писания» проходит две стадии. Вначале это запись устной традиции, затем — канонизация, признание организацией тех или иных книг адекватным отражением учения основателя. Акты записи и канонизации крайне важны в истории религии, ибо учение основателя присутствует в ее дальнейшей жизни лишь постольку, поскольку оно канонизировано, и так как в каноне все одинаково «священно», то любая вставка или, наоборот, любое упущение определяет то, что в дальнейшем верующие будут считать вечной истиной.

Собственно христианское «писание» — «Новый Завет» написано в I в., а канонизировано в основном к IV в. Христианство признает священным также иудейское «писание» и даже ряд иудейских произведений, иудаизмом за священные не почитаемых. В результате в «священное писание» оказалось включено множество самой разнообразной и в жанровом, и в мировоззренческом плане литературы: жреческие ритуальные законы и мифы о древнейших временах, исторические хроники и романы, любовная лирика и религиозная поэзия псалмов, пророчества и философские размышления Экклезиаста. При этом существенно заметить, что многое здесь подчас весьма далеко от идей «Нового Завета», т. е. собственно христианских книг. Для этих последних, в свою очередь, характерно, что в них нет ни одного произведения самого Иисуса (который ничего не писал). Нет даже сколько-либо точной записи его речей. Отдельные изречения и притчи Иисуса, равно как и рассказы о его деяниях, бытовавшие в устной традиции, были собраны впослед-

ствии в жизнеописаниях Иисуса — евангелиях, из которых четыре были признаны каноническими. В евангелиях все события жизни Иисуса рассказываются и интерпретируются с точки зрения его «воскресения из мертвых». Евангелистов интересуют не столько слова Иисуса, сколько выросшее в сознании христиан до космических масштабов его «дело» — «искупление грехов» своим страданием и смертью. Поэтому, как это ни парадоксально, очень многое в учении Иисуса по «Новому Завету» восстановимо с трудом. Зато отчетливо вырисовывается интерпретация проповеди Иисуса его учениками, и особенно апостолом Павлом, послания которого (наряду с посланиями и других апостолов) также входят в «Новый Завет». Эта интерпретация представляет собой дальнейший и полный отход от иудаизма и полную замену идеи «бог — народ» идеей «бог — личность (церковь)».

Конфуцианское «писание», как и христианское, имеет сложный состав и сложную историю. Запись входящих в него книг относится к глубокой древности; начало их канонизации было положено во времена Хань (II в. до н. э.), но в окончательном виде канон оформился поздно, в эпоху Сун (X—XIII вв. н. э.). Этот канон состоит из 13 книг. Важнейшие его части — «Четверокнижие» («Сы шу»), включающее трактаты «Лунь юй» и «Мэн-цзы» (собрания бесед и поучений Конфуция и Мэн-цзы) и небольшие философские трактаты «Дасюэ» и «Чжун-юн», и «Пятикнижие» («У цзин»), куда входили составленный и отредактированный самим Конфуцием сборник народных песен «Ши цзин», книга исторических преданий «Шу цзин», составленная Конфуцием хроника царства Лу «Чунь цю», книга ритуалов «Ли цзи» и древняя (и неконфуцианская в основе) книга гаданий «И цзин».

И хотя конфуцианское «писание» — не фиксация «откровения», это слова человека, а не бога, функции его тождественны функциям Библии. Это совершенно особая литература, ценность которой несопоставима с ценностью всей прочей реально существующей и могущей появиться литературы. Это воплощение абсолютной мудрости «совершенномудрых». Здесь очень наглядно проявляются общие закономерности религиозно-догматической идеологии, которые нередко действуют независимо от ее содержания и конкретной проповеди.

Комментирование — способ переработки религиозной идеологии

Механизм осуществляемой организацией идеологов переработки религиозно-догматической идеологии один и тот же — это переинтерпретация «писания» через его комментирование. Иного механизма быть не может, ибо «писание» мыслится как истина полная (к которой, следовательно, нельзя добавлять новые истины) и как истина абсолютная, т. е. такая, которую нельзя изменять, а можно лишь уяснять. Комментирование может быть самым разным — историческим, филологическим, логическим (примирением логических противоречий «писания») и, наконец, аллегорическим. При этом само благоговейное отношение к букве «писания» является источником искажения его духа, ибо, если «писание» никогда не ошибается, а некоторые его места все-таки для позднейшего сознания совершенно неприемлемы, значит, эти места — аллегория, за ними скрывается некий тайный смысл. Такой подход открывает дорогу для полного произвола — аллегориями объявляется все, что неприемлемо и мешает пропаганде. Примерами могут служить толкования двух произведений, включенных в каноны исключительно в силу их популярности. В христианском «писании» — это древнееврейская любовная лирика «Песни Песней», трактуемая как аллегория отношений Христа и церкви, в конфуцианском — это сборник народной поэзии «Ши цзин», любовная лирика которого трактуется как аллегория отношений старшего и младшего, государя и подданного.

И в конфуцианстве, и в христианстве бурный рост комментариев как бы оттесняет на задний план сам текст «писания». Комментарии создают как бы ограду вокруг него, и оно в результате воспринимается лишь через их призму. Но поскольку признанные комментарии считаются единственно верным толкованием (в христианстве они мыслятся подсказанными «святым духом», т. е. как бы становятся вторичным «откровением»), то и они со временем оказываются «священными» и догматическими. Так религиозно-догматическое сознание порождает своего рода «табуирование», которое из центра — «писания» — распространяется на все связанное с ним: на его запись, язык записи, комментарии. «Писание» как

бы «заражает» своей святостью все, что имеет к нему отношение. Общее направление переработки первоначального учения через комментирование — на создание максимально многогранной системы, способной охватить максимально широкие слои населения и сферы жизни и найти ответ на все имеющиеся и возможные запросы общества, — складывается из ряда частных направлений.

Формализация

Обычно «писание» в силу ряда причин противоречиво. Во-первых, и конфуцианское, и христианское «писания» гетерогенны. В них включались книги, составленные в разное время и (особенно это относится к христианскому писанию) людьми очень разных идеологий. Во-вторых, основатель, от которого абсолютная истина исходит (к Иисусу это относится в значительно большей степени, чем к Конфуцию), настолько уверен в своей правоте (иначе он не мог бы исполнить своей роли) и нечеловеческом происхождении своих убеждений, что вещает, а не рассуждает логически. Основатель — человек большой интуиции, но не жесткой логики, и слова его, производя сильное эмоциональное впечатление, часто представляют собой смутные образы, логической обработке не поддающиеся. Это, особенно на ранних этапах развития религии, когда царит не разум, а эмоция, весьма способствует ее распространению, ибо чем таинственнее слова, тем более глубокая мудрость кажется в них заключенной, тем скорее они — не от человека, а от бога. Это имеет и еще одно преимущество: чем более неопределенны в логическом отношении слова основателя, тем более разный смысл им можно давать впоследствии, в процессе комментирования, так что первоначальная логическая неопределенность предоставляет большие возможности для позднейших комментаторов и идеологов.

По мере роста популярности учения горячность и энтузиазм обычно идут на убыль, им на смену приходит рефлексия. Люди размышляют, сталкиваются с противоречиями и неясностью «писания». И тут возникают большие опасности. Признать, что канонический текст можно толковать и так и эдак, нельзя, ибо верующий, обнаруживающий в «писании» явное противоречие, или утрачивает веру, или создает свою собственную интер-

претацию, примиряющую противоречия, причем таких интерпретаций одного и того же текста может быть много. К тому же необходимо учесть, что на направление и формы интерпретации оказывает свое немалое воздействие борьба социальных и экономических интересов различных слоев общества. В результате может возникнуть много конкурирующих идеологий-интерпретаций, которые ослабляют друг друга в конкурентной борьбе. При этом есть угроза, что единая истина утратится, а вера пойдет на убыль, ибо истина — одна, и если идеологии противоречат друг другу, значит, истины у них нет.

Для построения единой и непротиворечивой системы, основанной на разрешении противоречий «писания», необходима организация, обладающая идеологической дисциплиной и способная, когда мысль наталкивается на противоречие, разрешить его общеобязательным для членов организации догматическим способом. Организация обеспечивает упорядоченный, единый процесс формализации. Такой процесс формализации закономерен, очевидно, для любой религиозно-догматической идеологии²¹. Происходил он и в христианстве, и в конфуцианстве. Но в связи с отличием первоначального содержания этих идеологий совершался он по-разному.

В христианстве этот процесс связан прежде всего с построением логической системы теологии. Проходил он в форме разрешения соборами епископов возникающих в их среде теологических споров. Это были споры о троице (т. е. о сочетании признания единобожия с верой в то, что Христос и Святой Дух — боги); христологический (о сочетании в Иисусе Христе божественной и человеческой природы и воли); о благодати (т. е. о сочетании признания божественного предопределения и того, что спасение возможно лишь через Иисуса Христа, с признанием свободной воли и необходимости добрых дел) и ряд других. Постепенно выработалась стройная догматическая система, разрешающая все могущие возникнуть при чтении «писания» богословские проблемы, система закрытая и к развитию уже неспособная²².

²¹ Проблема роли интересов идеологов в процессе формализации и догматизации религии исследуется в статье Д. Е. Фурмана [см. 14].

²² Это, разумеется, не значит, что догматика не имеет внутренних противоречий. Но противоречия эти четко выделяются и оговариваются как тайны, непостижимые человеческому уму. Таких не-

Процесс формализации неизбежно затрагивал и сферу этики, поведения. На место совершенно интуитивного идеала бесконечной любви к богу приходит, с одной стороны, развитая обрядовая система и некоторая формализация актов этой любви (раздача милостыни бедным и церкви и т. д.), с другой стороны, довольно четкий идеал личности — овятого, монаха. Но в силу абсолютной нереалистичности, социальной непригодности этого идеала он остается в целом недостижимым. В монахи шли немногие, и жизнь монаха, как и жизнь мирянина, никогда не могла быть уложена в христианстве в четкие рамки. Недостижимость христианского идеала личности не допускала формализации реальной жизни.

В конфуцианстве процесс формализации шел аналогичным образом. Но если в христианстве формализовалось прежде всего учение о боге, троице, «святом духе» и т. п., то в конфуцианстве этот процесс коснулся в первую очередь сферы этики и социальной политики, которая подверглась в китайской конфуцианизированной империи, пожалуй, еще большей формализации, чем метафизические построения в христианстве. Был канонизирован и стал образцом, социальным идеалом конфуцианский цзюнь-цзы — высокоморальный и гуманный ученый-чиновник, хранитель священных заповедей древности. Были до предела формализованы все заповеди Конфуция и древних мудрецов, касавшиеся норм этики, правил поведения в семье и в обществе, на улице, дома, в гостях, на службе, при всех обстоятельствах и на все случаи жизни. Капитальный свод всех этих норм морали, предписаний церемониала и обязательных элементов ритуала нашел свое отражение в составленной в эпоху Хань книге «Ли цзи», которая затем стала одной из важнейших книг конфуцианского «Пятикнижия».

Отличным от христианского был в конфуцианстве и социальный механизм этой формализации. Начиная с Хань, когда конфуцианство усилиями императора У-ди и его ближайшего советника и министра Дун Чжун-шу стало государственной идеологией, именно постижимых тайн в христианской догматической теологии более чем достаточно: единство «трех лиц» бога — тайна, рождение от девы — тайна и т. п. Эти антиномии снимаются не логически, а либо в художественном образе (рождение сына божия и его единосущие подобны свету от пламени, воде реки от родника и т. д.), либо достигаемым в экстатическом состоянии «созерцанием тайн».

знание всех норм и правил, всех основ конфуцианской этики, вообще всех заповедей конфуцианства было непременным условием для достижения успеха в жизни, для успешной карьеры. Это обеспечивалось системой государственных экзаменов, первые элементы которой возникли именно в Хань и расцвет которой падает на эпоху Тан (VII—X вв.), системой, открывавшей путь наверх лишь тем, кто хорошо знал конфуцианство. Эта система и была тем механизмом, посредством которого шла дальнейшая формализация конфуцианства, ибо для недопущения случайностей и произвола экзаменаторов необходимо было вырабатывать все более и более точные и формальные критерии глубокого знания конфуцианства.

Сближение с иными философскими системами

Для идеологии, развивающейся в направлении к тотально охватывающей общество системе, естественно стремление выбить из рук противников их оружие, взять себе все, чем они сильны. Но взять это можно лишь постольку, поскольку идеология, включая в свою систему эти чужеродные элементы, не вступает в противоречие с самой собой, не разрушает своей структуры. Процесс включения в свою систему достижений иных идеологий шел и в христианстве, и в конфуцианстве.

В христианстве это был процесс сближения с античной философской мыслью. Он проходил параллельно и слитно с процессом формализации, построения догматического богословия. Характерным для этого процесса была его органичность. Христианство изначально было мировоззрением, пусть смутным, но цельным, имеющим в себе имплицитно все элементы философской системы. Поэтому, идя по пути прояснения (и догматизации) своих ответов на мировоззренческие проблемы, оно очень органично вбирало в себя категориальную систему развитых философских систем античности. Христианство (в целом, а не в лице отдельных теологов) не прибавляло к себе гетерогенные положения, а органически их перерабатывало.

Несколько иначе шел процесс сближения с иными философиями в конфуцианстве. Конфуцианство не могло развить своей метафизики, а могло лишь ее достроить за счет заимствований. Эта попытка предпринималась в

истории конфуцианства дважды: в доктрине Дун Чжун-шу (в эпоху Хань), где конфуцианство эклектически соединялось с теорией инь-ян, элементами даосизма и моизма, и в более удачной и убедительной форме — в неоконфуцианстве Чжу Си, обогатившем конфуцианство за счет прежде всего чань-буддизма. Но тем не менее в силу своей изначальной ограниченности конфуцианство так и не создало органичной метафизической системы, сравнимой с системой христианской догматики.

В конфуцианстве, однако, сближение с иными философскими системами не ограничивалось развитием метафизики за счет заимствований из тех учений, где метафизика была более развита, чем в учении Конфуция. Следует сказать, что в Китае философские системы вообще уделяли сравнительно мало внимания этой проблематике. Основное место в этих системах (легизм, моизм и некоторые другие) занимала, как и в конфуцианстве, социально-политическая проблематика. И именно в заимствовании удачных, приспособленных к потребностям китайского общества решений этих проблем ярче всего проявилось сближение конфуцианства с иными философскими системами. В частности, у легизма конфуцианство заимствовало столь большое количество идей и институтов, что официальное ханьское конфуцианство правильной считать синтезом легизма и конфуцианства.

Изменение социальной ориентации

Изменение социальной ориентации религии, ее приспособление к существующим социальным условиям связано с тем, что «верхи» общества заинтересованы в максимальном использовании в своих интересах влияния идеологии на массы, а основным интересом непосредственно занимающегося переработкой идеологии слоя религиозных идеологов является максимально широкое распространение религии. При этом, естественно, религиозные идеологи стремятся к тому, чтобы влияние их учения охватило все социальные слои, для чего необходимо лишить идеологию элементов, привязывающих ее к какому-то одному социальному слою. Такие процессы происходили и в христианстве, и в конфуцианстве.

В христианстве это шло тем легче, что изначально оно провозгласило идеал трансцендентный. В то же время смутные элементы социального протеста, которые

можно усмотреть в проповеди Иисуса, нуждались лишь в легкой экзегетической подправке, чтобы стать одинаково приемлемыми и для бедных, и для богатых. «Царствие мое не от мира сего» имело своим дополнением «Кесарю — кесарево, а богу — богово». Этот принцип позволял христианству уживаться с любым социальным строем, не идентифицируя себя с ним²³. Христианство провозгласило: «Всякая власть — от бога». Оно призвало к покорности любой власти, и идеология, которая вначале была идеологией бедняков, затем освещает своим авторитетом ряд различных эксплуататорских социальных систем.

В конфуцианстве дело обстоит сложнее. Конфуцианство имело довольно четкую социально-политическую доктрину и не могло быть в одинаковой степени приспособленным к любой власти. Оно призвало не к социально-политическому абсентеизму, а к активному воплощению в жизнь определенного социального идеала. Тем не менее для того, чтобы стать господствующей идеологией, ему пришлось сделать ряд уступок социальной реальности. Этот процесс проходил, как упоминалось, в форме сближения с сугубо элитарной доктриной легизма, развивавшего теорию тоталитарного государства.

Конфуцианство, придя к власти, стало акцентировать внимание на идее почтения младшего к старшему, подданных к государю. Был смягчен важный, но нереалистичский конфуцианский принцип порочности писаных законов. Да и сам принцип гуманности, столь ярко выраженный у Конфуция, отступил на второй план по сравнению с принципом долга, прежде всего долга обезличенного индивида перед социальными корпорациями, в которых он по существу растворялся, — перед семьей, обществом, государством.

Символ веры

Возникающая в процессе такой трансформации догматическая система обычно существует в двух формах — в форме подробного, логически основательного и фундаментального «писанием» изложения (вроде трудов Иоанна

²³ Как писал К. Маркс: «Христианство не судит о ценности государственных форм, ибо оно не знает различий, существующих между ними» [1, 110].

Дамаскина или Фомы Аквинского) и в виде кратких тезисов для широкого пользования, в которых отобрана и в сжатом виде изложена вся суть догматической теологии, все то, во что необходимо и достаточно верить приверженцу данной религии.

В христианстве такой символ веры вырабатывался во II—IV вв. и окончательно принят Никейским и Константинопольским (325 г., 381 г.) соборами. В конфуцианстве (доктрина которого изложена в «Сы шу» и «У цзин», а наиболее наглядно и поучительно — в «Ли цзи») краткими и широко распространенными изложениями доктрины, функционально близкими христианскому символу веры, можно считать «Чжуцзы цзяли» («Домострой Чжу Си»), или заповеди цинского императора Канси.

Естественно, что в этих символах веры в полной мере сказались различия направленности этих религий. Христианский символ веры насквозь теологичен, сконцентрирован вокруг идеи искупления грехов человечества Иисусом Христом, конфуцианский символ — это чисто моральные заповеди, причем не такие идеалистические и ригористические, как заповеди нагорной проповеди Иисуса, а весьма умеренные и разумные.

Символ веры — очень важный элемент религиозной идеологии. Признание его ограничивает верующих от неверующих, и, так как за ним стоит глубокое и разработанное учение, исповедание символа гарантирует верующего от выхода за пределы данной идеологии. Если верующий не знает всего учения — достаточно, что он исповедует этот символ, а когда он пожелает осмыслить свое мировоззрение, перед ним откроется все богатство догматических построений. Он может подниматься с низших на верхние уровни идеологии, не выходя за ее пределы. Это имеет и свою обратную, также очень важную для религии сторону — религия может включить множество разнообразных элементов, в том числе даже противоречащих объективно ее положениям. Необходимо лишь как-то, хотя бы внешне, примирить их с основными положениями догматики. Наличие общего символа веры дает возможность как людям знающим и понимающим догматику, так и тем, кто ее не знает и фактически имеет противоречащие ей представления, оставаться в пределах данной религии. Обряды и единство символа объединяет и тех и других.

Куль

Параллельно с разработкой догматической метафизики, выработкой символа веры обычно идет становление культа, нередко включающего в себя объективно противоречащие этой метафизике элементы.

В христианстве это — процесс появления вместо крайне примитивного и бедного средствами эмоционального воздействия культа древних общин сложной системы церковного культа, включающей в себя всевозможные элементы, способные воздействовать на эмоциональную сферу личности, — архитектуру культовых зданий, разработанный и пышный ритуал (пение, музыку, элементы театрального представления), живопись и скульптуру «священных» изображений. Усиление средств эмоционального воздействия тесно связано с распространением религии и падением религиозного энтузиазма в процессе перехода от маленькой секты к всеохватывающей церкви — вначале на собраниях христианских сектантов эмоций и без искусственного возбуждения их было достаточно. Необходимость удовлетворять эмоциональные потребности личности и традиционные представления широких масс населения заставила включить в культ ряд объективно противоречащих догматике элементов. Это культ святых, тесно связанный с политеистическими представлениями народных масс и позволивший сделать христианами множество лиц, представления которых, несмотря на их исповедание христианства, объективно оставались «языческими». Культ святых давал реальные образцы и примеры христианского совершенства. Кроме того, возникают культ изображений бога и святых, необходимый для всех тех, кто не мог удовлетвориться абстракцией бога, и объективно противоречащий учению о божестве культ девы Марии, по сути дела превратившейся в народном сознании в милосердное женское божество, а также культ мощей — останков святых, которым (как и священным изображениям) приписывались сверхъестественные, магические способности, и т. д. Но включение этих элементов не привело к разрушению идеологии, ибо, как уже говорилось, посредством разного рода толкований противоречия культа и догматики скрывались. В результате и тот, кто поклонялся Николаю Угоднику, не понимая отличия его тео-

логического статуса от статуса Иисуса и представляя бога как старца с бородой, и тот, кто прекрасно понимал всю теологию, почитали одни и те же иконы и исповедовали один и тот же символ веры.

Аналогичный процесс происходил и в конфуцианстве. Но вследствие большой абстрактности и рационалистичности конфуцианских представлений о божестве конфуцианский культ никогда не смог достичь такой же силы эмоционального воздействия, как христианский культ. В результате, в то время как христианство смогло обратить в себя народные культы, включить их в свою единую, громадную и многогранную систему, конфуцианство этого сделать не смогло и масса народных культов и суеверий так и осталась за пределами этой религии.

Но эти оставшиеся за бортом культа — свободная народная переработка конфуцианства, даосизма и буддизма — были пропитаны конфуцианскими представлениями и образовывали хотя и более аморфную, но аналогичную христианской структуру. В этих «низших» культах, особенно в рамках позднесредневекового синкретизма, абстрактное Небо превратилось в небесного императора Юйхуана-Шанди, появились своя дева Мария — Гуань-инь, до неузнаваемости китаизированная буддийская бодисатва Авалокитешвара, и громадное количество патронов и *чэн-хуанов* (покровителей) городов. Весьма характерно, что чэн-хуанами часто оказывались умершие добродетельные чиновники. Функции чэн-хуанов были аналогичны функциям христианских святых. И те и другие были посредниками между слишком великим и посему далеким богом, или Небом, и людьми, а также идеалом личности. Но идеал личности, воплощенный в европейском, христианском святом, был прямо противоположен конфуцианскому — не добродетельный чиновник, а чаще всего монах-аскет.

Сложившаяся структура «исторической» религии

Сложившись и приобретя свои завершенные формы, и христианство, и конфуцианство оказались учениями со сложной структурой, характеризовавшейся наличием не только основателя, символа веры, «писания» и культа, но и ряда других важных признаков.

Многогранность и иерархичность. Религиозно-догматическая идеология по мере своего распространения неизбежно приобретает многогранность, разнообразие, позволяющие удовлетворять потребности разных социальных слоев и различных типов личностей. Будучи пригодной для всех, она должна сочетать в себе эмоциональное и рациональное. Для низших слоев она предстает как ряд примитивных верований и культов со свойственным им магией и фетишизмом, политеизмом и антропоморфизмом, для высших и более образованных — оказывается достаточно глубокой религиозной философией.

Таковыми учениями были и христианство, и конфуцианство. В отличие от конфуцианства христианству удалось создать более стройную и многогранную систему, бывшую на протяжении долгих веков идеологией, фактически не имевшей конкурентов в Европе и не терпевшей рядом с собой никакой другой идеологии. Однако слабостью христианства было отсутствие в его рамках системы социального учения, в результате чего в государственно-правовой сфере европейских стран всегда существовали теории, не связанные или лишь формально связанные с христианством. И «варварское» право, и римское, и политические идеи французского абсолютизма не восходили к христианству, хотя они в то же время не были цельными системами, которые могли бы противостоять ему.

Конфуцианство же, напротив, несмотря на всю свою многогранность в социально-политической и этической сферах, так и не сумело по-настоящему охватить эмоциональную сферу личности, тайники души человека и дать ответы на те вопросы, которые практического социального значения не имеют, но к ответу на которые человек тем не менее не может не стремиться. В силу этого конфуцианство, завладев монополией в сфере социальных отношений, не смогло охватить сугубо личной, интимной сферы личности, не смогло полностью охватить оно и мировоззрения тех слоев, где эмоциональные элементы превалировали над рациональными. Художественная интеллигенция — поэты, художники — чаще всего были не столько конфуцианцами, сколько даосами или чань-буддистами. Люди мало социабельные, мало-конформные уходили в даосское и буддийское монашество. Широкие народные массы, уважая и почитая кон-

фуцианство и конфуцианцев, тем не менее, часто обращались и к буддистам, и к даосам и поклонялись культурам, в которых можно усмотреть влияние всех трех китайских религий.

В результате в Китае произошло разделение сфер влияния трех религий и сложилась система религиозного синкретизма. Были «чистые» конфуцианцы, и они властвовали, были «чистые» даосы и буддисты, которые жили в основном в монастырях, занимаясь различными философскими и «научными» (геомантия, алхимия, астрология, китайская медицина и поиски бессмертия) проблемами. Культурный китаец, который в своей официальной, социальной жизни был конфуцианцем, становился даосом или буддистом, когда перед ним вставали экзистенциальные проблемы или им овладевал страх смерти, причем это было не переменной религии, а лишь переключением интереса. В религии же социальных низов царило уже полное смешение представлений всех трех религий, творчески переработанных народным сознанием.

Жесткость интерпретации. Весь процесс последующей эволюции религиозного учения ведет как к приобретению многогранности, так и качества, которое на первый взгляд многогранности противоположно, — негибкости, жесткости. Однако здесь нет противоречия. Религии нужна была догматическая, жесткая многогранность. В процессе переработки первоначального учения религиозная организация дает единую интерпретацию, соответствующую вере в единую истину. Но раз так, то переинтерпретация уже невозможна без утраты веры в то, что создавшая интерпретацию организация обладает абсолютной истиной. Переинтерпретация связана с большими организационными потрясениями, со своего рода революцией в организации. Процесс трансформации меняет суть первоначального учения. И так как дух и мысль комментариев во многом отличны от духа «писания», возникает парадоксальное, но закономерное явление — источник веры становится опасен для веры. Проникновение за ограду комментариев, к «писанию», может породить сомнения у верующего, повлечь утрату веры в интерпретацию и в создавшую ее религиозную организацию. Поэтому и в конфуцианстве, и в христианстве возникает тенденция убрать «писание» подальше,

что находит свое выражение в упорном нежелании, даже запрещении переводить его с непонятных языков (латинского, древнеславянского, древнекитайского) на живые, народные языки.

Возрастающая жесткость религиозной идеологии делает при этом процесс удаления от «писания» практически необратимым. Но значит ли это, что удаление от «писания» может быть как угодно большим?

Закономерность реформации

Чем дальше удаляется от «писания» интерпретация, тем заметнее это удаление. Организация прибегает к разнообразным способам сокрытия этого противоречия, но шила в мешке не утаишь. Противоречие это все более выступает наружу усилиями как ревностных догматиков, так и представителей тех слоев общества, которые ищут новое, стремятся к переменам и хотят найти для себя надежную опору в новой, «истинной» интерпретации «откровения». Начинается встречный процесс, не центробежный, а центростремительный, не от первоисточника, а к первоисточнику — реформация, совпадающая, как правило, с появлением новых харизматических лидеров и нередко с разрушением религиозной организации, появлением новой организации и догматизацией новой интерпретации. Но реформация не обязательно связана с разрушением организации. Организация сама может испугаться удаления от первоисточника, испугаться полной реформации и разрушения и пойти на частичную реформацию, не разрушающую интерпретацию и организацию полностью.

На наш взгляд, надо четко различать Реформацию с большой буквы — особое, исторически уникальное явление в европейской истории, связанное с ростом буржуазии и способствовавшее ее дальнейшему усилению, — и реформацию с маленькой буквы, реформацию как закономерный при функционировании любой религиозной системы механизм «встречного» движения к первоисточнику, закономерного так же, как закономерно и движение от первоисточника. Второе понятие реформации значительно шире первого. В истории христианства реформационные движения разной силы, то отвергавшие всю созданную интерпретацию, то лишь какую-то часть

ее, может быть, совсем незначительную, — это не только Реформация, но и контрреформация, и движения, не имевшие ничего общего с Реформацией, за исключением того, что здесь проявлялся все тот же механизм «встречного» движения (исправление богослужебных книг патриархом Никоном, древние секты типа монтанистов или авдиан и т. д.).

Такие движения есть во всех религиях: в иудаизме это караимство, в мусульманстве — вахабитство. Нечто подобное было и в конфуцианстве. Речь идет о неоконфуцианском движении. Неоконфуцианство часто сравнивают с Возрождением. На наш взгляд, это неверно. Оба эти движения были возвращением. Но Возрождение было возвращением верующих христиан к «языческой» культуре, что, в частности, совпало и связано с предельно допустимым удалением интерпретации от содержания первоначального учения. Неоконфуцианство же было возвращением ревностных конфуцианцев к конфуцианскому первоисточнику, отбрасыванием затемнивших первоисточник и чуждых его духу интерпретаций и созданием новой, более адекватной первоисточнику системы. Поэтому аналогией неоконфуцианству является не Возрождение, а Реформация, причем нас не должны смущать отличия — разные реформации в разное время и в разных религиях ведут к разным социальным последствиям²⁴. Однако здесь действует одна, общая для «исторических» религий закономерность — закономерность возвратного движения к первоисточнику при определенной степени удаления от него создаваемой религиозной организацией интерпретации.

Религиозная организация

Религия не может существовать без организации, ибо религия это вера, вера — это догма, догма — это идеологическая дисциплина, идеологическая дисциплина — это организация. Но религиозные организации весьма

²⁴ В социально-экономических и социально-политических условиях Китая эта реформация не была связана с развитием буржуазии — здесь все происходило на принципиально иной основе [9, 369—372].

разнообразны. Конфуцианская и христианская организации разительно несходны, что во многом объясняется изначальным различием учений, различием религиозных идеалов.

Первый этап развития христианской организации (или второй, если первым считать кружок учеников Иисуса) — секта. Сначала руководящее положение в ней занимали ученики Иисуса — апостолы, но одновременно с ними в разных, широко разбросанных по территории Римской империи общинах были и другие руководители. Характерным для этих руководителей было то, что их никто не назначал, — это была чисто харизматическая иерархия. Такая иерархия соответствовала энтузиастическому характеру древних общин, на собраниях которых частым явлением были глоссолалии и массовый экстаз. Выдвигался в них на первый план тот, кто обладал большей духовной силой и большей верой.

Это объясняется прежде всего составом общин. Маленькая, преследуемая секта не могла привлечь ничем, кроме веры в спасение, совершенное через Иисуса Христа, и наконец обретенную истину. Лишь громадная «горячность веры», промадный энтузиазм могли заставить человека порвать различные социальные узы, бросить вызов обществу и стать христианином. И естественно, что при такой «горячности веры» и силе внутреннего убеждения у членов общины было мало дисциплины, мало конформности и мало рефлексии.

Положение меняется по мере того, как изменяется состав общин. Пропорционально росту численности и влияния организации уменьшается необходимая для вступления в нее «горячность веры». Когда же христианство стало господствующей религией, ситуация изменилась радикально — если раньше, чтобы стать христианином, нужно было в громадной степени быть неконформистом, то теперь такая же неконформность была необходима, чтобы им не быть.

По мере роста христианских общин и изменения их состава харизматическая иерархия, которая раньше была естественна и необходима, становится излишней и опасной. Харизматик с его энтузиазмом способен возбудить веру, но не способен ее поддерживать. Дело в том, что харизматик по природе своей неконформен и иного

авторитета, кроме авторитета своего внутреннего голоса, не признает. И посему он всегда будет противоречить другому харизматику. Харизматическую иерархию убивает растущая вместе с упадком энтузиазма рефлексия, ибо харизматические лидеры не способны дать логически стройной и непротиворечивой системы, разрешающей возникающие теологические вопросы, — не способны и потому, что их энтузиазм мешает строго и холодно рассуждать, и потому, что разные ответы разных харизматиков противоречат друг другу, а договориться люди, доверяющие лишь своей интуиции, неспособны. То, что создает и укрепляет веру вначале, затем ее разрушает.

Поэтому место харизматической иерархии занимает новый тип идеологической иерархии — бюрократическая иерархия епископов, пресвитеров и дьяконов. Эти должности, вначале, очевидно, выборные, были древнейшими институционализированными должностями общин, но в I в. епископы и пресвитеры были отнюдь не главными лидерами и занимали подчиненное положение по отношению к харизматической иерархии пророков, апостолов и учителей. Однако затем именно они выступают на первый план. Главную роль начинают играть епископы. Стать епископом можно уже только через таинство рукоположения, совершенного другими епископами, и никакой авторитет и влияние сами по себе епископом не делают. Епископат, которому теперь подчинены пресвитеры и дьяконы, сам приобретает сложную организацию. Возникает ряд ступеней епископата — епископ, митрополит, патриарх. Возникает коллегиальный орган — собор епископов данной области и высший орган церкви — «вселенский» собор епископов. Отныне учить от имени церкви может лишь лицо, принадлежащее к иерархии епископов, и иерархия эта имеет орган, способный вырабатывать единую теологическую точку зрения, — собор. Споры епископов отныне разрешаются определяющими догму и устанавливающими (через лишение сана) идеологическую дисциплину соборами. Секта становится церковью.

Наиболее ярко проявляется мощь христианской организации, сила и способ действия ее коллективного разума в процессе построения догматической теологии. Теологические споры, достаточно часто отражавшие

столкновения реальных политических, экономических, социальных интересов различных слоев общества, всегда были одновременно борьбой клерика и интересов разных групп (что характерно для любой бюрократической организации), принявшей форму догматической борьбы. Уличение какого-либо епископа в неправоверии означало лишение его места, которое сразу же занималось правоверным. Поэтому епископы были тесно заинтересованы уличать в неправоверии и навязывать церкви свой догматический взгляд как единственную истину, ибо это было непосредственно связано с продвижением «по службе». Но так как споры разрешались коллективным органом — собором — и разрешение споров было догматическим «закрытием» проблемы, шагом вперед на пути построения догматической системы, борьба частных интересов внутри организации в конечном счете помогала ее общему делу, общий интерес торжествовал над частным.

Куда же делись харизматики? Куда ушли эти люди, которым в бюрократической церковной иерархии места уже не было? Во-первых, в некоторые образовавшиеся уже во II в., параллельно с ростом епископата, энтузиастические секты, особенно в секту монтанистов. Во-вторых, в период гонений на христиан со стороны «языческой», государственной власти многие из них стали «мучениками». Те, кто пострадал от «язычников», но уцелел, пользовались в среде верующих необычайным авторитетом. Их харизматический авторитет неоднократно противопоставлялся авторитету епископов, так что епископату приходилось бороться с рядом «исповеднических» расколов — новацианами, донатистами, мелетянами. С закрытием же этого основного канала для выхода энергии энтузиастов, т. е. с принятием христианства Константином I и превращением его в государственную религию, в Египте возникает за очень короткий срок охватившее все области Римской империи монашеское движение.

Тысячи людей уходили в пустыни, чтобы там, предаваясь в одиночестве аскетическим подвигам и созерцанию, достигнуть совершенства. Это была форма протеста того типа религиозной личности, которому было душно и тесно в рамках бюрократизированной церкви. Существенно, однако, что, несмотря на двусмысленную

позицию, которую монашество зачастую занимало по отношению к иерархии, и невзирая на то что оно вообще было элементом неудобным, доставляющим много хлопот, церковная иерархия стала на единственно верный путь. Она признала монашеский образ жизни совершенной христианской жизнью и включила монашество в систему церковной организации, институционализировав его и вписав деятельность монахов в жесткие и подконтрольные рамки. Отныне монашество стало выполнять в системе церкви функцию постоянной канализации потенциально опасного для иерархии харизматического элемента и обращения его на службу самой иерархии, которая теперь могла прибавить харизматический авторитет монахов к своему институциональному авторитету. Роли переменялись — если вначале слабая бюрократия служила харизматическому лидерству (I в.), а затем харизматический и институциональный принципы вступили между собой в борьбу (II—IV вв.), то начиная с IV в. харизматический элемент стал обслуживать церковную бюрократию. С этого времени мы можем говорить о полностью сложившейся церкви.

Конфуцианство, не будучи «полной» религией, никогда не было ни настоящей сектой, ни настоящей церковью. Однако все те процессы, которые мы видим в христианстве, имели место и в конфуцианстве, но в несколько иной, смягченной форме.

Общий процесс перехода от харизмы к институту шел и в конфуцианстве, но как конфуцианская харизма была «слабее» христианской (вспомним, что Конфуций всегда мыслился лишь человеком), так бледнее была и конфуцианская «церковь». В конфуцианстве не было места сумасшедшей глоссолалии и массовому экстазу древних христианских общин, он мог породить лишь более слабую и рационалистическую форму энтузиазма — своеобразный энтузиазм долга, энтузиазм, не столь резко противоречащий дисциплине и организации. Поэтому конфуцианство не знало такого резкого перехода от секты к церкви, ему был свойствен более спокойный и «плавный» переход от оппозиционного учения, функционирующего в кружках и школах мудрецов-философов, к совершенно особой форме организации, возникшей после его утверждения в качестве господствующего в Китае учения.

Что же это за особая форма организации? Конфуцианство — религия без бога и без церкви, если подходить к нему с нашими привычными, стандартными мерками. Но это не совсем так. В нем есть нераскрытые представления о трансцендентном и об «откровении». Небо — это блеклый и безличный бог-отец, Конфуций — нечто вроде Иисуса Христа, низведенного до уровня простого мудреца. Имело конфуцианство и церковь, только церковь весьма своеобразную.

В конфуцианском Китае сложилась определенная система социальной мобильности. Ее основной механизм — утоминавшаяся уже система экзаменов на чин. В эпоху Тан—Сун эта система стала практически единственным путем формирования элиты и изменения социального статуса. Экзамены были трех ступеней, и им соответствовали три «ученые степени» — *сюцай*, *цзюй-жэнь* и *цзиньши*. Каждой из этих «степеней» соответствовал определенный ряд административных должностей, которые имел право получить обладатель данной степени. Перед человеком, ставшим цзиньши, автоматически открывалась возможность занять командные посты в государстве и даже стать зятем «сына Неба». Система эта была в высшей степени «демократической»²⁵. Для допуска к экзаменам требовалось лишь свидетельство о благонамеренном поведении и отсутствии в роду предстателей «подлых» профессий (проституток, актеров и т. д.). Обладатели степени (и даже домогавшиеся ее) — *шэньши* — были господствующей социальной группой и пользовались независимо от получения должности колоссальным престижем в Китае. Основным источником дохода тех из них, кто получил должность, было большое жалованье. Чаще всего именно они становились крупными землевладельцами²⁶. Что же требовалось от претендентов на степень на экзаменах? Разумеется,

²⁵ Термин «демократический» мы употребляем здесь для характеристики систем с высокой социальной мобильностью, противоположных аристократическим и кастовым.

²⁶ Крупное землевладение и бюрократия не совпадали друг с другом, но отсутствие майората и большие китайские семьи препятствовали образованию особого, отличного от бюрократии слоя наследственного крупного землевладения. В Китае практически не было настоящей аристократии и «демократический» принцип рекрутирования шэньши был основным путем «наверх». Подробнее об этом см. [9].

грамотность, но не просто грамотность, а (и это — основное) знание конфуцианского канона и комментариев к нему.

В этой системе шэньши мы и видим организацию, функционально соответствующую церкви. Это своеобразная конфуцианская церковь. В самом деле, шэньши — это организация идеологов. От шэньши требуется прежде всего знание конфуцианства — догматики и ритуалов, т. е. того, что в христианской церкви требуется от священника. Как лишь священник, получивший рукоположение, мог выступить от имени христианства, разрабатывать догматику и поучать, так лишь шэньши мог выступать от имени конфуцианства. Как таинство рукоположения было актом священным, так и экзамен на чин, хотя он «таинством» не был (в конфуцианстве все реалистичней, проще), все же был актом священным. Как священник среди верующих, так и шэньши в пропитавшемся конфуцианством китайском народе пользовались громадным авторитетом. Церковь была единственной организацией с высокой социальной мобильностью в аристократической Европе. «Демократичен», открыт был и институт шэньши.

Но весьма существенны и отличия. Если христианская церковь, как организация, имела свои экономические позиции и интересы, подчас вступавшие в противоречия с интересами государства, то слой шэньши в целом общей собственности и своих специфических экономических интересов не имел. Шэньши — это прежде всего чиновники. Основные их функции не идеологические, а административные. Причем именно потому, что шэньши, наследники древнекитайских жрецов-чиновников, были и чиновниками, и идеологами вместе, жизненные интересы китайской идеологически-административной иерархии никогда не были так сконцентрированы на идеологии, как интересы христианских церковников. Отсюда и относительная веротерпимость конфуцианства, которое хотя и не всегда очень мирно и гладко, но все-таки сосуществовало с даосизмом и буддизмом, в то время как христианство, когда оно было государственной религией, ни с какой иной религией, ни с какой ересью сосуществовать не могло. Не было никаких «соборов» шэньши, где бы разбирались догматические споры.

В христианской церковной организации институт монашества был чем-то вроде отводного канала для того религиозно-энтузиастического элемента, накопление которого внутри церкви могло бы сломать ее бюрократическую организацию. Конфуцианство не имело монашества. И это понятно. Оно выдвигало идеал человека, который мог быть осуществлен только в «миру», оно было учением о социальном человеке, к тому же слишком рационалистичным, чтобы возбудить монашеский энтузиазм. Но, как мы уже говорили, конфуцианство не охватывало все сферы жизни средневекового Китая. Психология китайца была все же ближе к психологии европейца эпохи средневековья, чем конфуцианство к христианству. И психологический тип, тип религиозной личности, аналогичный христианскому монаху, в Китае был. Но тип этот шел не в конфуцианство, а в находящиеся в симбиозе с ним монашеские религии даосизма и буддизма. Очевидно можно сказать, что даосское и буддийское монашество было функциональным элементом не только даосской и буддийской религий, а всей системы этих трех взаимодополняющих друг друга религий.

Закономерное и случайное в эволюции и победе христианства и конфуцианства

То общее, что характерно для структуры сложившегося христианства и конфуцианства, преимущественно являет собой общие закономерности функционирования религиозно-догматических идеологий развитого типа, «исторических» религий.

В других «исторических» религиях, будь то ислам или буддизм, можно найти (при всех их особенностях) множество аналогичных структурных элементов. Что же касается различий, то они, как об этом уже говорилось при анализе процесса генезиса учений, связаны с конкретными социальными причинами и с факторами чисто случайного порядка.

Здесь важно обратить внимание и еще на одно обстоятельство. Все закономерности структурного плана смогли сыграть свою роль и реализовать свои потенции (т. е. из возможности превратиться в действитель-

ность) только и как раз потому, что конкретные обстоятельства, как закономерные (в рамках развития той общности, где закладывались основы новой идеологии или где она получила свое первоначальное развитие), так и случайные, способствовали этому. Иными словами, речь снова идет о сложном и противоречивом сочетании закономерного и случайного, объективного и субъективного. Как выглядело все это на практике в период становления конфуцианства и христианства?

Победа обеих идеологий объясняется рядом факторов. Во-первых, тем, что и китайское, и римское общества нуждались в сложной религиозно-догматической системе. В Китае в III в. до н. э. она была необходима для нужд централизации. Междоусобные войны эпохи Чжоу привели в конечном счете к успеху одного из царств — Цинь. Но, объединенный в рамках империи Цинь под эгидой тоталитарной доктрины легизма, Китай стал страдать от чрезмерной насильственной централизации. Новая династия — Хань, апеллировавшая к традициям старины и к мягкости семейно-клановых норм, предпочла именно конфуцианство.

Кризис Рима в IV в. имел ряд сходных черт с обстановкой в Китае при Цинь. Сходным был невероятный произвол власти, выражающийся и в бесконтрольности императоров, и в достигшей воистину фантастических размеров коррупции аппарата, и в системе всеобщего закрепощения. Но за этими сходными чертами стояли другие социальные процессы, иная культурная традиция. Поэтому и идеологические требования общества, в которых отражалось это кризисное состояние, были иными — падение античного рационализма привело к стремлению к идеологии, основанной не на заблуждениях человеческого разума, а на «откровении», судьба общества волновала людей меньше, чем сугубо личные, «экзистенциальные» проблемы, личное «спасение», многонациональный же характер Римской империи требовал идеологии, лишенной национальной ограниченности, присущей всем «народным» религиям, в том числе и преко-римскому язычеству²⁷.

²⁷ Ф. Энгельс отмечает именно эти две группы черт социальной психологии того времени, которые одновременно были двумя группами требований к идеологии: 1) разрыв национальных связей; 2) «всеобщая апатия и деморализация» [2, 311].

Во-вторых, тем, что конфуцианство могло удовлетворить потребности китайского общества, а христианство — римского. Но необходимо иметь в виду, что сам факт возвышения именно этих идеологий — во многом альтернативен. Особенно это относится к христианству, ибо если конфуцианство возникло в самом китайском обществе как возможный ответ на его потребности, то христианство зародилось в ином обществе и как ответ на другие потребности. Существовало лишь определенное сходство потребностей иудейского и римского обществ, создававшее принципиальную возможность «пересадки» христианской идеологии на римскую почву и затем — ее переработки в соответствии уже с новыми, римскими условиями. Но не было исторической предопределенности ни этой «пересадки» (которая во многом объясняется таким случайным, с точки зрения логики истории, фактором, как деятельность Павла), ни того, что христианство пережило гонения. Представлять дело так, что судьба христианства была предreshена в момент его рождения и не было никаких сил, способных задуть эту крохотную секточку, представлять всю историю христианства изначально «запрограммированной» нелепо — это поставило бы нас на позиции религиозной, христианской телеологии. На наш взгляд, можно представить себе и иные возможные пути развития, при которых в IV в. в Римской империи, когда потребность в перемене идеологии стала настоящей, христианство как способная удовлетворить новые потребности идеология попросту не существовало бы и господствующим стал бы, например, неоплатонизм (реформированное язычество) или манихейство. Да и победа конфуцианства также не была «запрограммирована». Нельзя, скажем, считать принципиально, логически недопустимой возможность победы моизма или смягченного варианта легизма, даже даосизма.

Поэтому для объяснения победы христианства и конфуцианства необходимо затронуть и третью группу факторов, связанных с особенностями ситуации и с особенностями личностей исторических деятелей.

В победе конфуцианства это — личные особенности Цинь Ши-хуанди и Ли Сы, скомпрометировавших легизм, почему в дальнейшем и произошла не конфуцианизация легизма, а легизация конфуцианства. Кроме то-

го, следует учесть особенности личностей Лю Бана и Вэнь-ди, У-ди и Дун Чжун-шу, действовавших уже в обстановке крушения легизма, в благоприятных для конфуцианства условиях. В успехах христианства это — личные особенности Константина I, который, как теперь становится все более ясно, не имел никакой необходимости и даже никакой выгоды от принятия христианства — религии не более $\frac{1}{10}$ населения, не распространенной в политически наиболее влиятельных сенате и армии. В победе христианства сыграло свою роль и то, что Константин правил долго и оставил сыновей-христиан, и даже то, что пришедший после них к власти «язычник» Юлиан (которому, кстати, церковь серьезного сопротивления оказать не смогла, так что и через почти 50 лет после превращения христианства в официальную религию возможность реставрации «язычества» еще была), вскоре погиб от случайного удара копья, и т. д.

Итак, обстоятельства победы христианства и конфуцианства были необязательными, альтернативными в истории Европы²⁸ и Китая. Эта победа была вызвана цепью закономерностей и случайностей. Но после нее, через некоторое время, когда эти религии укрепили свое положение, возникла совершенно новая ситуация, теперь уже с очень небольшой степенью свободы выбора.

Став государственной, религиозно-догматическая идеология получила дополнительные возможности для своего развития и, естественно, быстро распространялась. В начале IV в. христиан было около $\frac{1}{10}$, в конце — значительное большинство населения Римской империи. И так как это — религиозно-догматическая идеология, предмет веры, а не разума, идеология с многогранной структурой, позволявшей ей быть монопольно господствующей доктриной сложного, неоднородного классового общества, то через некоторое время она как бы слилась с обществом. Общество, принявшее христианство, уже не могло от него отказаться. Оно могло

²⁸ Принятие затем христианства «варварскими» народами с их крайне аморфными требованиями к идеологии и при мощном культурном влиянии Рима и Византии было значительно менее альтернативно, практически неизбежно. Другое дело, что альтернативными были разные ситуации переселения народов, определившие то, что именно эти народы оказались в сфере римско-византийского культурного влияния.

стать нехристианским лишь в случае завоевания, как это было с Египтом, Африкой, Малой Азией, — но это, по сути дела, означало гибель старого и появление совершенно нового общества, даже нового этноса; либо это могло произойти после колоссальных революционных изменений, коренного преобразования всего строя (как это было уже в новейшее время).

Как уже говорилось, далеко не все в ставшей господствующей религиозной идеологии является ответом на какие-либо потребности принявшего ее общества. В христианстве очень многое (по сути дела, вся ветхозаветная традиция) потребностями римского общества не было детерминировано (оно было связано с особенностями развития Иудеи около рубежа нашей эры). И тем более далеко не все в нем отвечало социальному строю и потребностям последующих эпох. Но как бы ни объяснялись данные черты и элементы идеологии, с какими бы обстоятельствами ни было связано их появление, если религиозно-догматическая идеология была принята, все в ней становилось предметом веры и все в ней, все ее черты оказывали свое влияние на жизнь общества. И через тысячу лет после появления христианства было уже не столь важно, что в «писании» закономерно с точки зрения Иудеи I в. и что в теологии объяснимо потребностями Рима IV в. Это было уже другое общество с другими закономерностями и потребностями, но люди этого общества по-прежнему верили и «писанию», и теологии, которые, в свою очередь, как-то определяли их поведение и действия. Поэтому победа именно конфуцианства в Китае во II в. до н. э. и христианства в Риме в IV в. сделали Европу и Китай такими, как они есть.

Влияние христианства и конфуцианства на социальную жизнь Европы и Китая

Направления и формы влияния особенностей религиозной идеологии на социальную жизнь

Выявление влияния особенностей религиозной идеологии на социальную жизнь — задача неизмеримой сложности, ибо, во-первых, разные стороны религии

влияют на самые разные стороны общества; во-вторых, влияет отнюдь не только религия. Как можно вычленить общее направление влияния христианства, если существовали христианские страны — Англия и Италия, Россия и Швеция, — между которыми не было почти ничего общего? И можно ли говорить об особенностях влияния христианства вообще, общих для всех его вероисповеданий, если есть такие разные «христианства», как арианская церковь остготского королевства и современная англиканская церковь?

Да, ибо у всех этих вероисповеданий есть нечто общее и это общее не могло не оказывать одинакового влияния. Этим общим является наличие одного «священного писания». Вспомним, сколько людей на протяжении почти двух тысячелетий истории христианства читало Библию, причем читало с благоговением, выискивая в ней ответы на волнующие их вопросы. Сотни и сотни миллионов, десятки поколений. А если прибавить к этому, что читали не только Библию, но и книги о Библии, на сюжеты Библии, развивающие мысли Библии, слушали проповеди, церковную службу, смотрели картины и статуи и т. д., то мы можем смело и без преувеличения сказать, что европейская культура «пропитана» Библией. Разумеется, в зависимости от различных социальных условий читали Библию всякий раз по-разному и вычитывали из нее всякий раз разное. Но Библия не была безразличной содержанию формой, ибо безразличной содержанию формы вообще нет. И хотя Ориген, Лютер и Толстой искали и находили в ней разное, всякий раз находимый ответ определялся двумя факторами — переменным (кто, что и когда искал) и постоянным (самой Библией) ²⁹.

Таким образом, Библия влияла на людей непосредственно, поскольку ее читали и искали в ней ответы на жизненно важные вопросы, косвенно, поскольку прочие элементы идеологии разных вероисповеданий суть разные интерпретации «писания» (а эти интерпретации, как уже отмечалось, не могут быть как угодно далеки от содержания «писания»), и, наконец, через литературу,

²⁹ Как европейцы читали Библию, так китайцы читали «Сы шу» и «У Цзин»; и эти разные книги и влияли соответственно по-разному.

искусство и светскую мысль, поскольку они находились под влиянием Библии и тоже по-своему ее интерпретировали: «Писание» и неизбежные сходства его интерпретаций есть, если можно так выразиться, общехристианский фактор, а отличия в интерпретации являются на этом общем фоне специфическими факторами, определяющими особенности влияния каждого отдельного вероисповедания. Так, православие и католицизм влияли, одинаково, поскольку у них общее «писание» и есть много общего в интерпретации (организационные, догматические, экзегетические, культовые сходства), но и различно, поскольку у них есть и ряд специфических особенностей.

С конфуцианством дело обстоит проще, ибо нет столь существенных различий в интерпретации конфуцианства, нет вероисповеданий.

Обратимся теперь к вопросу о сфере воздействия религии. Она чрезвычайно широка. Во-первых, то, во что верит человек, в чем он видит цель жизни и идеал, оказывает влияние на все аспекты его поведения. Во-вторых, религия влияет не только на сознание, мироощущение и поведение индивида. Через посредство непреложной суммы моральных заповедей и религиозных догм, норм и запретов, принципов, устойчивых стереотипов поведения и восприятия она оказывает существеннейшее воздействие на общество в целом. Однако воздействие это бывает весьма различным, причем различия в основном зависят от характера самой религиозной идеологии, от созданных под ее воздействием в том или ином обществе систем ценностей и от влияния этих последних на социальное поведение.

Влияние организационных различий на социальную структуру

Влияние различий религиозных организаций на социальную структуру — наиболее очевидное. Установить его значительно легче, чем влияние идеологических различий на психологию личностей. Как мы видели, обе рассматриваемые религиозные организации — иерархические, бюрократические и с высокой степенью социальной мобильности. Основное отличие в том, что в христианстве это — организация, четко выделенная из госу-

дарственной и отделенная от нее, а в конфуцианстве — слитая с государственной, неотделимая от нее. На наш взгляд, прежде всего эти отличия определили различия социальных интересов христианской и конфуцианской организаций, а это, в свою очередь, определило их различные политические позиции. Посмотрим, как это могло влиять на социальную структуру.

Политические позиции христианства и конфуцианства

Трансцендентная направленность христианского учения и христианского идеала имели своим следствием резкое отделение христианской религиозной организации от государственной и провозглашение социальной организации тем, к чему с религиозной точки зрения нужно относиться если не совсем безразлично, то как к далеко не самому важному. Из этого, конечно, не следует, что церковь была силой аполитичной и асоциальной. Это значит, что у нее были особые (как экономические, так и политические) интересы и она вела свою особую политику.

Организационно выделенная и не несущая социального учения церковь не была заинтересована в идентификации с каким-либо социальным и политическим строем. И само ее учение, и ее социальный интерес диктуют определенную политику «надсоциальности» и независимости, исходящую из того, что интересы государства принципиально не идентичны интересам церкви, ибо гибель и процветание государства и гибель и процветание церкви — не одно и то же. Отсюда — возможность конфликтов этих разных интересов (которые могут совпасть, но могут и стать на какое-то время противоположными), конфликтов церкви и государства. Отсюда — заинтересованность церкви в том, чтобы в случае таких конфликтов побеждала она, т. е. ее заинтересованность в слабости государственной власти.

В Римской империи после Константина церковь еще активно не вмешивается в политическую борьбу. Она еще не достигла абсолютного господства в обществе, хотя христианство уже — государственная религия. Идеологическая структура еще не сложилась оконча-

тельно, идет период бешеных церковных споров (и догматического и организационного порядка). Господствует идея безразличия государственных дел для церкви, наиболее четко выраженная Августином, хотя у него мы уже можем обнаружить идею христианского государства как орудия церкви. Эта погруженность церкви в собственные дела отвлекала умственную и физическую энергию большого числа людей на решение таких проблем и на такую борьбу, которые никак не способствовали усилению государства, а скорее ослабляли его. Индифферентная же позиция церковников перерастала в то, что с точки зрения государственных интересов выглядит как самое настоящее предательство. Как еще расценивать позицию Августина, именно во время падения Рима со всей силой провозгласившего, что христианин — гражданин не земного, а небесного государства, что государство имеет ценность лишь постольку, поскольку оно служит церкви? Такую же позицию заняли затем монофизиты и несториане, очень спокойно отнесшиеся к арабскому завоеванию, ибо иноземец и иноверец вызывал у них меньше ненависти, чем человек, придерживающийся иной точки зрения на способ сочетания божественного и человеческого начал в Иисусе Христе. Эта политика, объяснимая исходя из упомянутого выше различия социальных интересов церковной организации и государства, оказалась для церкви единственно верной и исторически оправданной. Христианская церковь не связала своей судьбы с гибнущей империей и после падения последней осталась жить.

В последующие века все более вырисовывается отличие судеб двух великих ветвей христианства — западной и восточной, которые попали в разные социальные условия и организации которых в связи с этим вели различную политику и играли разную социальную роль.

Католическая церковь в средневековой Западной Европе оказалась в самой благоприятной исходя из ее особых социальных интересов ситуации. Еще в Римской империи по причинам, которые по отношению к сложившемуся позже, уже после ее гибели, «варварскому» обществу Западной Европы являются совершенно внешними и случайными, церковь всей западной половины империи имела один признанный центр — Рим, одного главу — папу римского. После гибели Римской империи

образовалось много слабых и борющихся друг с другом «варварских» государств, которым противостояла единая церковная организация, спаянная дисциплиной и способная, лавируя между этими относительно слабыми государствами, сталкивая их одно с другим, навязывать им свою волю и отстаивать свои специфические интересы с неизмеримо большим успехом, чем организационно более слабая (так как она была расколота на ряд патриархатов) церковь Византии, которой к тому же противостоял не ряд слабых королевств, а централизованная империя.

Постепенно на Западе складывается система европейского феодализма, и церковь на протяжении веков оказывает мощное социальное и политическое влияние, поощряя одни процессы и тенденции и препятствуя другим. Исходя из своих специфических интересов, церковь всячески препятствовала созданию мощных, централизованных государств и поощряла раздробленность и децентрализацию³⁰. Очевидно, во многом именно поэтому сложившаяся структура европейского феодализма, по отношению к которой церковь, по выражению Ф. Энгельса, играла роль «наиболее общего синтеза» [3, 361], была весьма отлична от других социальных структур средневековья. Мощное наднациональное культурное и моральное единство сочеталось с поразительно децентрализованной и дезинтегрированной социальной системой, для которой нормальным состоянием было состояние войны всех против всех — баронов против королей, друг с другом, с городами и т. д.

Естественно, что государственной власти — королям и императорам средневековой Европы — не могло нравиться ни это состояние децентрализации и анархии, ни тот факт, что внутри их государств мощная сила — духовенство — подчинялось не им, а центру, который везде, кроме Рима, был иностранным. Отсюда — серия драматических эпизодов борьбы королей и императоров с папами. Образование мощных, централизованных государств в Западной Европе было связано с высвобождением (в разной форме — создание англиканской и гал-

³⁰ Мы здесь не говорим об особой роли протестантских церквей. Это особый комплекс проблем, связанных с возникновением капитализма, обсуждение которого выходит за рамки данной статьи.

ликанской церковью, Реформация и т. д.) из-под влияния Рима. Но оно произошло сравнительно поздно, и никогда эти государства не обладали таким централизованно-тоталитарным характером, как на Востоке.

Иная ситуация сложилась в Византии и затем в России. В Византии ситуация была противоположна западноевропейской — мощная центральная власть и слабость расколотов на ряд независимых центров церкви. Поэтому специфические интересы церкви никогда не могли оказывать такого мощного, как в Западной Европе, влияния на социальную жизнь. Следует упомянуть еще один важный фактор — по мере углубления различий восточного и западного христианства восточная и западная церкви окончательно разделились. При этом сначала в Византии, а затем в России сложилась ситуация практического совпадения распространения господства православия с границами этих государств. Если католической церкви было сравнительно безразлично, победит ли в очередной войне то или другое католическое государство, то для православной церкви любая война принимала характер войны религиозной, означала победу или поражение православия. Это также было фактором, способствовавшим идентификации православной церкви с византийским и русским государствами, выработкой ею во много раз более конформистской позиции.

Тем не менее история и Византии, и России полна эпизодов столкновения церковных и государственных интересов, иногда весьма драматических. Так, византийское духовенство всячески препятствовало в период борьбы Византии с турками обращению императора за помощью на Запад, диктовавшемуся интересами самосохранения государства, но опасному для церкви, которой грозило подчинение Риму. Через всю русскую историю красной нитью проходят конфликты типа борьбы иосифлян с нестяжателями, раскола, борьбы Никона и Алексея, сопротивления церковников Петру, а затем секуляризации при Екатерине. Таким образом, очевидно, можно сказать, что тенденция к противопоставлению церковных интересов государственным и к борьбе церкви с централизацией и «тоталитаризацией» была и на Востоке Европы, но в силу особых исторических обстоятельств «забывалась» там другими тенденциями и не оказала мощного социального воздействия.

Конфуцианская организация подчинялась иной логике, иным законам. Идеал конфуцианства — социально-политический, поэтому победившее с приходом к власти династии Хань конфуцианство организационно сливается с государством в единую государственно-церковную, административно-идеологическую и светско-духовную организацию. Имея довольно четкий социальный идеал, конфуцианство активно стремится к его осуществлению, и можно сказать, что — с поправками на неизбежное несоответствие реальности идеалу — оно его осуществляет в средневековом Китае, где господствует конфуцианская мораль и где правящий слой — конфуцианские шэньши. Конфуцианство не могло не идентифицировать себя со строем средневекового Китая, ибо это был провозглашенный им строй. Возникает принципиально отличная от европейской социальная ситуация.

То, что конфуцианство стояло на страже данного социального строя, отнюдь не означает, что конфуцианские чиновники-идеологи были безразлично-конформны к любой власти, что характерно для христианской церкви (поскольку прямо не затрагиваются ее интересы). Нет, конфуцианцы шэньши именно потому, что они — правоверные конфуцианцы и религиозные идеологи, стояли на страже социального строя, а отношение их к каждому конкретному правительству определялось тем, насколько оно этот строй поддерживало. Такая позиция шэньши определялась и убеждениями, и интересами, ибо престиж ученого-конфуцианца зависел от того, насколько государство — конфуцианское, насколько проведены в жизнь конфуцианские принципы.

В средневековом Китае противоречия между конфуцианскими идеологами и правителями, равно как и противоречия внутри слоя шэньши, интересы которых как чиновников могли не совпадать с их же интересами как землевладельцев (или как идеологов, или как членов определенных кланов и корпораций и т. п.)³¹, особенно обострялись тогда, когда в государственном аппарате что-то начинало цениться выше конфуцианских принципов. Это бывало в периоды острых социальных кризи-

³¹ Существенно заметить, что шэньши, не имея столь единой и дисциплинированной организации, как христианская церковь, не были спаяны в такой степени, как христианское духовенство, единством социального интереса.

сов, когда расцвет частнособственнической стихии, с которой уже не могли совладать декреты и администраторы ослабевшего бюрократического аппарата, приводил к краху централизованную систему, в результате чего местные власти переставали подчиняться центру. Обычно это совпадало с усилением в стране роли различного рода корпоративных и клановых связей, группировок и клик, с выходом на передний план семейно-клановых интересов, противопоставленных интересам государства в целом. В такой ситуации императоры уже не могли, да и не хотели, связывать себя жесткими узами конфуцианской морали и в силу этого окружали себя не преданными «делу» конфуцианцами, а преданными им «лично» выскочками — это могли быть придворные евнухи, родственники жены-фаворитки и т. д. Часто это было время придворного увлечения даосизмом и буддизмом. Все это практически означало, что занятие должностей уже не зависело от знания конфуцианства и приверженности к нему, что выше ставились другие ценности — богатство, принадлежность к клану и т. д.

Весь этот комплекс обычно параллельных друг другу явлений по отношению к эталону конфуцианской государственности можно считать коррупцией. Другое дело, что процесс коррумпирования в определенных условиях мог бы оказаться переходом к иному социальному строю, но по отношению к данному социальному строю — идентифицировавшему себя с конфуцианством — все эти явления были именно явлениями разложения, болезни, борьба с которыми отвечала интересам конфуцианских идеологов и была их религиозным долгом.

Поэтому конфуцианская организация, защищая свои интересы как идеологической организации, всегда стояла на страже данного строя (чего не было или что было в неизмеримо меньшей степени в Европе). Практически это означало, что ущемленное в своих интересах конфуцианство в лице его наиболее твердых и ревностных адептов должно было искать способы свергнуть недобродетельного правителя и тем содействовать смене мандата, т. е. гэмин — смене судьбы. А так как социальный кризис в стране и рост коррупции зачастую вызывали крестьянские восстания, то неудивительно, что при этом происходило частичное совпадение интересов крестьян и конфуцианских идеологов, часть которых неизменно при-

мыкала к восстанию и начинала играть заметную роль среди неграмотных восставших.

В истории китайской древности и средневековья было много крестьянских восстаний, причем некоторым из них удавалось победить и создать новую династию. Характерным для них было то, что их победа приводила не к изменению социального строя, а скорее наоборот, к его укреплению (очищению от коррупционных тенденций и элементов). Объясняется это, в частности, тем, что если вообще для крестьянских восстаний свойственна консервативная и монархическая идеология, то конфуцианство с его идеей гэмин давало восставшим готовую идеологию, которая, с одной стороны, оправдывала их протест против эксплуататорской верхушки, а с другой — канализировала их недовольство в русло, безопасное для социального строя Китая в целом. Поэтому восстания эти оказывались не столько двигателем социального изменения, сколько механизмом социальной регуляции, упрочивая положение шэньши и стабилизируя социальную систему в целом.

Итак, специфические интересы христианской церкви были направлены на децентрализацию и ослабление государственной власти и способствовали поддержке государств, в которых она идеологически господствовала, в неизмеримо меньшей степени, чем интересы конфуцианских ученых-чиновников и шэньши, которые полностью совпадали с задачей поддержки социальной структуры средневекового Китая и были направлены на упрочение соответствующей конфуцианским принципам централизации. Это различие сыграло огромную роль в судьбах европейских и китайского государств. В частности, именно этим можно объяснить необычайную структурную прочность, жизнестойкость и неоднократно проявлявшуюся способность к регенерации империи «сына Неба».

Влияние христианства и конфуцианства на тип социальной мобильности

Выше уже отмечалась «демократичность» организации христианства и конфуцианства, определявшаяся присущей им высокой для своего времени социальной

мобильностью. Но в связи с тем, что христианская организация выделена из государственной системы, а конфуцианская слита с ней, влияние этих организаций на мобильность в обществе в целом было прямо противоположным.

Христианская церковь, оставаясь в средневековой Европе единственной организацией с высокой социальной мобильностью, где талантливый простолюдин мог подняться до высот иерархии, сама своей децентрализаторской политикой, своим сопротивлением усилению государственной власти способствовала не бюрократически-«демократическому» типу мобильности, а аристократической иммобильности.

И это понятно. До эпохи капитализма, когда деньги и в какой-то степени научные и практические знания стали определять социальную мобильность, другой (кроме церковной) иерархией, в рамках которой простолюдин мог подняться если не до самых высот, то, во всяком случае, высоко, была государственная бюрократия.

Но усиление бюрократии — это усиление центральной власти. В абсолютистских режимах, которым удавалось ограничить или переломить хребет аристократии, социальная мобильность всегда была сравнительно высокой. И борющаяся с централизацией церковь объективно, сознательно и бессознательно, способствовала аристократии.

Конфуцианство, наоборот, перенесло в общество тот специфический принцип социальной мобильности, который характерен для религиозно-бюрократической организации. Оно боролось за то, чтобы описанная выше иерархия шэньши была единственной или, во всяком случае, основной иерархией и чтобы продвижение по социальной лестнице определялось не родством, не богатством и даже не административными способностями, а знанием конфуцианства и преданностью конфуцианству.

Таким образом, и политические позиции христианства и конфуцианства в государстве и обществе, и их разное влияние на социальную мобильность действовали в одном направлении: христианство способствовало интеграции общества, укреплению данного социального строя в неизмеримо меньшей степени, чем конфуцианство.

Разное отношение к истине

Теперь обратим внимание на другой аспект проблемы — на то, как особенности рассматриваемых нами учений влияли на систему ценностей воспринявшего это учение человека и, следовательно, на его социальное поведение. Попробуем проследить это различие ценностей в конфуцианстве и в христианстве.

Христианское учение изначально трансцендентно, это учение о божестве, и требует оно прежде всего любви к богу. Поэтому в отличие от конфуцианства оно подвергается предельной разработке и формализации отвлеченные, метафизические проблемы, а не этику. В христианстве крайне силен интерес к отвлеченным проблемам, и сейчас уже трудно понять, как люди могли убивать друг друга, восставать и идти на плаху и костер из-за каких-то очень странных и непрактичных вещей — как сочетаются в Иисусе божественное и человеческое, дозволено ли мирянину причастие под одним или под двумя видами, как надо креститься — тремя или двумя пальцами. Конечно, за всеми этими спорами и столкновениями, как правило, стояли реальные социальные или политические интересы. Но не следует забывать и того, что и сами эти проблемы действительно волновали людей, были для них жизненно важными вопросами. Сам трансцендентный характер христианского учения как бы приучал к мысли о том, что истина важна вне зависимости от приносимой ею пользы. Как бы совершался незаметный диалектический процесс взаимного перехода противоположностей: если выше всего — любовь к Богу, а Бог — сама истина, то выше всего любовь к истине. Наоборот, конфуцианство жестко связывает истину с реальной, жизненной пользой и как бы отговаривает от постановки отвлеченных, метафизических проблем. Конфуцианство имеет своих героев, и не менее почитаемых, чем герои христианства. Но герои эти, которые шли на смерть во имя своего социального долга, не стали бы «умирать во имя отвлеченных идей» или восставать против их владычества, да их никто за это не стал бы и преследовать. Китай не знал инквизиции, но он не знал и Янов Гусов и Джордано Бруно. В порядке постановки проблемы стоит задуматься: не связаны ли терпимость конфуцианского Китая с конфуцианским безразличием к

отвлеченному знанию, а христианская нетерпимость — с идеей ценности истины самой по себе и не способствовало ли второе отношение (несмотря на все ужасы инквизиции) возникновению науки в неизмеримо большей степени, чем первое?

Разное отношение к людям

Как уже говорилось, христианское учение нельзя назвать гуманистическим. Христианство не мыслит высшей ценностью ни земную жизнь, ни земного, реального человека. Согласно этому учению, идеальное состояние человека, пока он на земле и поскольку он на земле, — это состояние аскетической отрешенности от мира. Но недостижимость идеала как бы компенсировалась всегда присутствовавшей в христианстве неопределенностью условий «спасения». Всемиловитый бог простил на кресте раскаявшегося разбойника, с другой стороны — погибнуть может и великий аскет, на минуточку возгордившийся. Неформализованность условий «спасения» означала неформализованность или слабую степень формализации жизненных отношений. Поступать надо так, как подсказывает внутреннее чувство, нравственная интуиция. Человек мог в сфере жизненных отношений стремиться к разному и делать разное, если только внутренний голос подсказывал ему, что это угодно богу. Поэтому в христианстве личность была неизмеримо более свободна и менее регламентирована, чем в конфуцианстве.

Конфуцианство ценит прежде всего земную жизнь и требует прежде всего «правильных», упорядоченных отношений к людям. Идеал цзюнь-цзы — идеал вполне земной и в принципе реализуемый идеал человека знания и долга. Но естественно, что реальный идеал и путь к его достижению легче формализовать.

Он и был, как мы уже говорили, подвергнут предельной формализации. Поэтому китаец-конфуцианец в своем поведении был связан по рукам и ногам ритуалом и этикетом. Его поведение не было свободным, хотя несомненно, что его личность была более упорядочена и интегрирована, чем личность христианина-европейца.

Выше уже говорилось о различном отношении религиозных организаций к социальному строю, об их разной социальной политике. Теперь речь пойдет о разном отношении к обществу самих верующих, не включенных в религиозные иерархии, имевшие свои особые социальные интересы.

Христианин, поскольку он христианин, интернализует учение церкви, говорящее о весьма относительной ценности социальной жизни и государственной организации. Это, разумеется, не значит, что церковь не учила повиноваться господам, но она всегда учила, что религия есть нечто более высшее, чем социальный строй³². В католической церкви это отношение, естественно, проявлялось ярче, чем в православной. Люди читали Августина, они жили в обстановке бесконечной борьбы пап со светскими государями, и все это не могло не создавать ощущения, что социальный строй не так уж свят. А раз так, то представление о том, что его можно изменить, могло возникнуть у христианина скорее, чем у конфуцианца. Конфуцианец, напротив, с молоком матери впитывал в себя представление, что нет в мире ничего более святого, чем социальный строй средневекового Китая. Конфу-

³² Об этом отношении к обществу, требуемом от христианина его религией и в той или иной степени им интернализуемом, писал К. Маркс. Отвечая проповедникам принципов «христианского государства», он показал, что они находятся в противоречии с собственной религией и не являются настоящими, глубоко верующими христианами: «Разве не христианство первое отделило церковь от государства? Прочтите „О граде божием“ блаженного Августина, изучите отцов церкви и дух христианства, а затем уже придите снова и скажите: что такое „христианское государство“ — церковь или же государство? Разве каждая минута вашей практической жизни не уличает во лжи вашу теорию? Разве вы считаете неправильным обращаться к суду, когда ваши права нарушены? Но ведь апостол говорит, что это неправильно. Подставляете ли вы правую щеку, когда вас ударили в левую, или же, наоборот, возбуждаете судебное дело об оскорблении действием? Но ведь евангелие запрещает это. Разве вы не требуете разумного права в этом мире, разве вы не ропщете против малейшего повышения какого-либо налога, разве вы не выходите из себя по поводу малейшего нарушения личной свободы? Но вам ведь сказано было, что страдания в этой жизни ничто в сравнении с будущим блаженством, что покорность долготерпения и блаженство надежды — главные добродетели» [1, 108—109].

цианец не воспитывался безропотным рабом человека (скорее это можно сказать о христианине), но его в такой степени воспитывали рабом строя, что, даже восставая, он всегда восставал во имя строя.

Разное отношение к прошлому и будущему

Христианство не видит в прошлом ничего особенно хорошего. Хорошее — только во внеисторическом прошлом Адама и Евы. «Спасение» стало возможным в историческое время, через Иисуса Христа, и все надежды (и опасения) устремлены в будущее — ко «второму пришествию» и «страшному суду». При этом можно заметить следующее. Время «второго пришествия» не определено, и в силу этого оно то уходило в непостижимое, внеисторическое будущее, то людей охватывала горячка его ожидания — отыскивались признаки, говорившие, что оно вот-вот наступит. Часто оппозиционные народные движения связывались с идеей близости «второго пришествия», в которой, таким образом, находил свое выражение протест против эксплуатации.

Если в христианстве наряду с устремленностью к трансцендентному есть некоторая направленность к будущему, к реализации трансцендентного в истории (откуда, на наш взгляд, не так уж далеко до возникшей еще раньше падения христианства идеи общественного прогресса), то конфуцианство в будущем видит в лучшем случае точное повторение прошлого, в худшем — отклонение от него. Идеал — в прошлом, мудрость — в заветах предков. Это создавало общую консервативную ориентацию личности. Человек, воспринявший конфуцианскую идеологию, должен был быть консервативен в неизмеримо большей степени, чем человек, воспитанный в идеологии христианства.

Общие выводы относительно социального влияния христианства и конфуцианства

Отнюдь не претендуя на исчерпывающее объяснение различия исторических судеб Европы и Китая, мы считали необходимым обратить внимание на один из важнейших в этом смысле факторов — на различия конфуцианства и христианства. Эти различия многочисленны

и разнообразны, но за всеми ними стоит одно, главенствующее — противоположность между трансцендентным характером христианского учения и земной, социальной направленностью конфуцианства. Отсюда и социально-политические последствия: христианство с его трансцендентной направленностью способствовало укреплению социального строя общества, в котором оно господствовало в неизмеримо меньшей степени, а творчеству, социальному изменению и прогрессу — в неизмеримо большей степени, чем конфуцианство, прочно связавшее себя с социальным строем средневекового Китая, обожествившее и укрепившее его.

Но, способствуя созданию стабильного общества, самой интегрированной в то время социальной структуры в мире и соответствующей им стабильной личности, конфуцианство тем самым способствовало созданию социальной структуры и личности консервативных, к новациям и творчеству способных в неизмеримо меньшей степени, чем дезинтегрированная европейская социальная структура и во многом неупорядоченная, дезорганизованная и индивидуалистическая личность европейца-христианина. Читатель может заметить, что, говоря о социальном влиянии христианства, мы как бы начали за упокой, а кончили за здравие, и, наоборот, говоря о конфуцианстве, начали за здравие, а кончили за упокой. Но мы меньше всего хотели подходить с какой-то предвзятой оценкой. Было бы глубоко неверно утверждать, что конфуцианство «лучше» христианства или наоборот. Более того, идеалы конфуцианства отнюдь не абсолютно чужды европейцам, да и христианская погоня за трансцендентным не полностью чужда китайцу (поскольку в душе он всегда был немного даос и немного буддист). Но различная весомость этих идеалов в одном и другом обществе во многом определила различие социальных судеб Китая и Европы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Маркс К., Передовица в №179 «Kölnische Zeitung», — т. 1³³.
2. Энгельс Ф., Бруно Бауэр и первоначальное христианство, — т. 19.

³³ Работы К. Маркса и Ф. Энгельса даются по собранию Сочинений, изд. 2.

3. Энгельс Ф., Крестьянская война в Германии,— т. 7.
4. Энгельс Ф., Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии,— т. 21.
5. Энгельс Ф., Материалы к «Анти-Дюрингу»,— т. 20.
6. Энгельс Ф., Письмо Йозефу Блоху в Кенигсберг, от 21[—22] сентября 1890 г.,— т. 37.
7. Энгельс Ф., Письмо К. Марксу в Лондон, Манчестер около 26 мая 1853 г.,— т. 28.
8. Энгельс Ф., Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека,— т. 20.
9. Васильев Л. С., Культы, религии, традиции в Китае, М., 1970.
10. Каждан А. П., Фридрих Энгельс как историк раннего христианства,— «Вопросы философии», 1970, № 11.
11. Конрад Н. И., Полибий и Сыма Цянь,— «Запад и Восток», М., 1966.
12. Кроль Ю. Л., Сыма Цянь — историк, М., 1970.
13. Фурман Д. Е., К вопросу о становлении христианства как мировой религии,— «Вопросы философии», 1969, № 10.
14. Фурман Д. Е., Некоторые методологические проблемы анализа религиозной надстройки (развитие христианской догматики и социальные интересы),— «Вестник МГУ (философия)», 1968, № 3.
15. Юнг К., Психологические типы, М., 1921.
16. «Лунь-юй»,— «Чжуцзы цзинчэн» («Собрание сочинений всех философов»), т. I, ч. I, Пекин, 1956.
17. «Мэн-цзы»,— «Чжуцзы цзинчэн», т. I, ч. 2, Пекин, 1956.

СПИСОК ПРИНЯТЫХ В СБОРНИКЕ СОКРАЩЕНИЙ

ААН СССР	— Архив Академии наук СССР.
АВПР	— Архив внешней политики России.
АЛОИНААН СССР	— Архив Ленинградского отделения Института народов Азии Академии наук СССР.
ВДИ	— «Вестник древней истории», М.
ВИ	— «Вопросы истории», М.
ВИМК	— «Вестник истории мировой культуры», М.
ВО	— «Восточное обозрение», СПб.
ГАГО	— Государственный архив Горьковской области.
ГАИО	— Государственный архив Иркутской области.
ГБЛ	— Государственная библиотека СССР им. В. И. Ленина, М.
ГИАЛО	— Государственный исторический архив Ленинградской области.
ГПБ	— Государственная Публичная библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина, Л.
ДАН	— «Доклады Академии наук».
ЖМНП	— «Журнал Министерства народного просвещения», СПб.
ЗИРГО	— «Записки Имп. Русского географического общества», СПб.
ЗКВ	— «Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее Российской Академии наук (Академии наук СССР)», Л.
ИАН СССР	— «Известия Академии наук СССР», М.—Л.
ИРАН	— «Известия Российской Академии наук», Пг.
Каз. ГУ	— Казанский государственный университет им. В. И. Ульянова-Ленина.
ЛГИА	— Ленинградский государственный исторический архив.
ЛОА АН СССР	— Ленинградское отделение Архива Академии наук СССР
ЛО ИНА	— Ленинградское отделение Института народов Азии АН СССР.
НАА	— «Народы Азии и Африки. История, экономика, культура», М.
ПВ	— «Проблемы востоковедения», М.
РВ	— «Русский вестник», СПб.

СЭ
ТВОРАО

ЦГА ДВ

ЦГА ТАССР

ЦГИАЛ

ЦГИА СССР

- «Советская этнография», М.—Л., М.
- Труды Восточного отделения Императорского Русского археологического общества, СПб.
- Центральный государственный архив Дальнего Востока.
- Центральный государственный архив ТАССР.
- Центральный государственный исторический архив Ленинграда.
- Центральный государственный исторический архив СССР.

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции	3
-----------------------	---

Часть I

ПАМЯТИ АКАДЕМИКА В. П. ВАСИЛЬЕВА

Л. С. Васильев. Корифей русского китаеведения	7
Л. В. Симоновская, Академик В. П. Васильев и его эпоха	20
А. Н. Хохлов. В. П. Васильев в Нижнем Новгороде и Казани	28
Г. Я. Смолин. В. П. Васильев и преподавание истории Дальнего Востока в Петербургском университете во второй половине XIX в.	71
Н. П. Шастина. Монголоведение в трудах В. П. Васильева	86
Е. В. Завадская. В. П. Васильев — родоначальник буддологии в России	104
К. Ш. Хафизова. Россия, Китай и народы Туркестана в публицистике В. П. Васильева	110

Часть II

ИЗ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ КИТАЯ

К. В. Васильев. Центральная власть и органы местного управления в годы расцвета Западного Чжоу	121
С. Кучера. Анализ терминов, означающих рабов в «Чжоу ли»	129
Е. П. Сеницын. Конфуцианство в эпоху Цинь	147
Ю. Л. Кроль. Литературная теория и литературная практика Сыма Цяня («Ши цзи» и представление школы Гунъян о воле)	200
Р. В. Вяткин. Историографические взгляды Лю Се	217
Г. П. Супруненко. Некоторые источники по древней истории кыргызов	236
Н. П. Свистунова. Казенное ремесло танского периода (VII—X вв.). Структура, сырье, рабочая сила	249

Э. П. Стужина. Городской монастырь и средневековый город в Китае (некоторые аспекты взаимоотношений)	275
А. А. Бокищанин. О социальных причинах войны «Цзиннань» в Китае	294
А. С. Мартынов. Конфуцианство, буддизм и двор в эпоху Мин	307
Д. Н. Воскресенский. Человек в системе государственных экзаменов (тема и литературный герой в китайской прозе XVII—XVIII вв.)	325
Г. С. Померанц. Шэньши как тип средневекового книжника	362
С. Р. Лайнгер. К вопросу о связях китайской эмиграции с Китаем (вторая половина XIX — начало XX в.)	385
Л. С. Васильев, Д. Е. Фурман. Христианство и конфуцианство (опыт сравнительного социологического анализа)	405
Список принятых в сборнике сокращений	477

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА КИТАЯ

(Сборник памяти академика В. П. Васильева)

Утверждено к печати Институтом востоковедения
Академии наук СССР

Редакторы Н. П. Дмитриевская, В. Б. Меньшиков
Младший редактор С. П. Какачикашвили. Художник Э. Л. Эрман
Художественный редактор И. Р. Бескин
Технический редактор М. В. Погоскина. Корректоры Л. И. Орехова
и А. В. Шандер

Сдано в набор 19/VII 1973 г. Подписано к печати 14/XII 1973 г.
А-13465. Формат 84 × 108^{1/2}. Бумага № 2. Печ. л. 15,0 + 0,06 п. л. вкл.
Усл. печ. л. 25,3. Уч.-изд. л. 26,8. Тираж 7000 экз. Изд. № 3286. Зак. № 635
Цена 1 р. 81 к.

Главная редакция восточной литературы издательства «Наука»
Москва, Центр, Армянский пер., 2

3-я типография издательства «Наука». Москва К-45, Б. Кисельный пер., 4